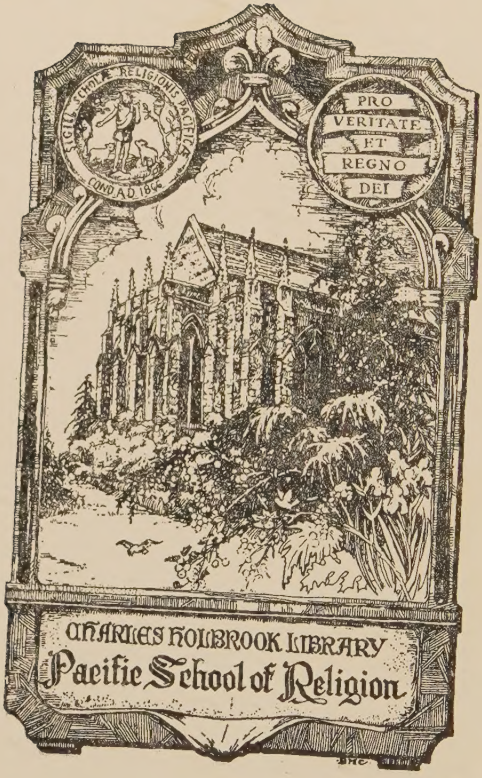

SIGILL. SCHOL. RELIGIONIS PACIFICAE
CONDITA AD 1894
PRO
VERITATE
ET
REGNO
DEI
CHARLES HOLBROOK LIBRARY
Pacific School of Religion

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/zeitschrift-fur-theologie-und-kirche_1921_2

Zeitschrift für Theologie und Kirche

Neue Folge.

Organ für die systematischen Fragen
der Religionswissenschaft und Geisteskultur.

Unter Mitwirkung von

D. **Bornhausen**, Professor an der Universität Breslau
D. **Heim**, Professor an der Universität Tübingen,
D. **Steinmann**, Dozent am theol. Seminar in Herrnhut

herausgegeben von

D. Horst Stephan,
Professor an der Universität Marburg.

Zweiter Jahrgang 1921.

(Der ganzen Folge 29. Jahrgang.)

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1921.

V. 2
1921

76336

Alle Rechte vorbehalten.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Inhalt.

I. Artikel.

Die Aufgabe der Religionsphilosophie in der Gegenwart auf Grund ihrer geschichtlichen Entwicklung. Von Studienrat Lic. Wilhelm **Bruhn**, Privatdozent in Kiel 1
Wesen und Begründung der Religion bei Wilhelm Dilthey. Von Lic. **Schultz**, Pastor in Hamdorf 21
Wurzel und Ursprung der orthodoxen Lehre von der unio mystica. Von Lic. Wilhelm **Koepp**, Privatdozent in Halle . 46. 139
Die Subjektivität bei Kierkegaard. Von Peter **Barth**, Pfarrer in Madiswil 72
Die Grenzen der Gotteswirklichkeit für uns. Von Dozent D. Theophil **Steinmann** in Herrnhut 89
Das Programm der Phänomenologie Husserls in seiner Bedeutung für die systematische Theologie. Von Lic. Dr. Robert **Winkler** in Heidelberg 103
Die Erhörbarkeit des Bittgebets. Von Professor D. Theodor **v. Haering** in Tübingen 173
Der Christus des Glaubens und der historische Jesus. Von Lic. W. **Mundle**, Privatdozent in Marburg 192. 247
Wilhelm Wundts Bedeutung für die Theologie. Von D. Dr. Karl **Thieme**, Professor in Leipzig 213
Chrysostomus über das Unbegreifliche in Gott. Von Professor D. Rudolf **Otto** in Marburg 239
Was ist Mystik? Von Pastor Lic. **Delekat** in Priebus . . . 274
Der Gedanke des „Urfalls". Von Professor D. Theodor **v. Haering** in Tübingen 311
Gedanken eines Theologen zu Einsteins Relativitätslehre. Von Professor D. Dr. Karl **Heim** in Tübingen 330
Sinn und Tatsächlichkeit bei Spengler, Lessing und Rickert. Von Dozent D. Theophil **Steinmann** in Herrnhut . . . 348

Das Irrationale. Eine begriffliche Untersuchung. Von Professor D. Friedrich **Traub** in Tübingen 391
Grundlegung der Gotteserkenntnis. Von Privatdozent Lic. W. **Thimme** in Münster. 425
Zur Aufgabenstellung der Religionsphilosophie. Von Dr. Christoph **Schwantke** in Berlin-Pankow 458

II. **Kritische Berichte.**

Die neuere Schleiermacher-Literatur. Von Professor D. H. **Mulert** in Kiel 295
Die Missionsapologetik in der neueren Missions-Literatur. Von Privatdozent Lic. Dr. R. F. **Merkel** in Halle . . . 372
Kirchentheologie und Kulturtheologie. Von D. Freiherr Hans **von Soden,** Professor in Breslau 468

III. **Zur Besprechung eingegangene Bücher.** 88. 388

IV. **Register.** 478. 480

V. **Mitarbeiter an diesem Jahrgang.**

Pfarrer Peter Barth in Madiswil 72
Studienrat Privatdozent Lic. Wilhelm Bruhn in Kiel 1
Pastor Lic. Delekat in Priebus 274
Professor D. Theodor v. Haering in Tübingen 173. 311
Professor D. Dr. Karl Heim in Tübingen 330
Privatdozent Lic. Wilhelm Koepp in Halle 46. 139
Privatdozent Lic. Dr. R. F. Merkel in Halle 372
Professor D. H. Mulert in Kiel 295
Privatdozent Lic. Wilhelm Mundle in Marburg 192. 247
Professor D. Rudolf Otto in Marburg 239
Pastor Lic. Schultz in Hamdorf 21
Dr. Christoph Schwandtke in Berlin-Pankow 458
Professor D. Freiherr Hans von Soden in Breslau 468
Dozent D. Theophil Steinmann in Herrnhut 89. 348
Professor D. Dr. Karl Thieme in Leipzig 213
Pastor Privatdozent Lic. W. Thimme in Münster 425
Professor D. Friedrich Traub in Tübingen 391
Lic. Dr. Robert Winkler in Heidelberg 103

Die Aufgabe der Religionsphilosophie in der Gegenwart auf Grund ihrer geschichtlichen Entwickelung[1]).

Von

Lic. Wilh. Bruhn, Studienrat und Privatdozent in Kiel.

Das Vorhaben, die Gegenwartsaufgabe der Religionsphilosophie zu bestimmen, muß sich zunächst darüber klar sein, daß es sich nur um eine aus den besonderen Bedürfnissen der Gegenwart abzuleitende besondere Art, ihre bleibende Aufgabe anzufassen, handeln kann. Denn die Religionsphilosophie als das philosophische Denken über die Religion trägt ihre dauernde Aufgabe in sich: die denkende Bestätigung des religiösen Erlebens vor der Vernunft. Dabei ist die Meinung die, daß sowohl der Gegenstand der Untersuchung, also das Erleben, wie das untersuchende Organ, also das denkende Erkennen, in seinem eigentlichsten Wesen zu erfassen ist. Die Religion steht demnach als Einheit des Spezifisch-Religiösen zur Frage und nicht als Vielheit von Einzelerscheinungen, welch letztere sich allein aus jenem Zentrum ableiten lassen wollen und daher eine denkende Begründung für sich nicht dulden, es sei denn in der Weise, daß das Funktionszentrum, welches sie aus sich erzeugt, denkend begründet werde und nun seinen eigenen Vernunftcharakter bis in seine peripherischen Ausstrahlungen überströmen lasse. Andererseits darf hier unter dem philosophischen Denken über die Religion nicht eine bloße Auseinanderlegung und Anordnung ihres Inhalts verstanden werden, was eine denkende

1) Auf die Ausführungen Knittermeyers (1920, H. 4 f.), die sich mit den meinigen weithin berühren, konnte ich nicht eingehen, da mein Aufsatz schon vorher gesetzt war.

Beschäftigung mit Religion ergäbe, aber noch nicht Religionsphilosophie, und ebensowenig eine denkende Bestätigung des Wahrheitsgehalts religiöser Einzelaussagen, womit wir wieder zum Rationalismus zurückkehren würden, sondern nur das auf den Wesenskern der Religion gerichtete kritische Bemühen, seine Vernunftnotwendigkeit nachzuprüfen. Die Berechtigung und Notwendigkeit solcher Kritik liegt nicht im Religiösen, sondern im Denken begründet. Nicht weil das religiöse Erleben um seiner selbst willen eine Stütze brauchte, ist Religionsphilosophie nötig — ein Wenn und Aber höbe es in seiner Ganzheit auf —, sondern weil der denkende Mensch sich als Einheit weiß und daher eine Zweiheit von Denken und Erleben als bleibenden Zustand nicht erträgt, vielmehr alle Sondererscheinungen im Geistleben auf ihre Wurzeln in der Vernunft an sich prüfen muß, um so die letztere in ihrer Einheit wieder herzustellen. Dieser von Natur gesetzten Gerichtsbarkeit des Denkens kann sich keine Bewußtseinswirklichkeit entziehen, also auch nicht die religiöse. Es ist demnach die Aufgabe der Religionsphilosophie diese: das spezifisch religiöse Erlebnis des Gotthabens denkend in den notwendigen Zusammenhang des Geistlebens einzureihen; diese Aufgabe aber ist letztlich in jedem Geist angelegt, der zu bewußtem Leben erwacht ist, und daher eine dauernd-bleibende.

Nun trägt jedoch das zeitgeschichtliche Moment in die Dauer den Wechsel hinein. Eine jede Periode der Geistesentwicklung mit der ihr eigenen Höhenlage, dem für sie bezeichnenden Pegelstande sowohl des Geistlebens im allgemeinen wie des religiösen Erlebens und kritischen Denkens im besonderen hat notwendigerweise auch ihre bestimmte Stellung zum religionsphilosophischen Problem, indem sie einen gewissen Teil der Aufgabe auf die ihr eigentümliche Weise erledigt hat und dadurch dem nachfolgenden Geschlecht den Ansatzpunkt zur Weiterarbeit liefert. Verschieden ist zunächst der Grad der Klarheit, mit welcher die im Geist als eine notwendige angelegte Aufgabe bewußt er faßt wird, indem sowohl das Wesen des Religiösen wie das der Kritik erst einmal aus dem Untergrund des Triebhaften ins Hellbewußte gehoben sein will, verschieden die Kraft sowohl wie die Weise, in der das klar gewordene Bewußtsein die erfaßte Aufgabe nun an faßt. Denn verschieden gestaltet

sich auch die Intensität der beiden miteinander ringenden Funktionen des Denkens und Erlebens, die eher im umgekehrten Verhältnis als in dem der Parallelität zu stehen scheinen: ein Zeitalter rationaler Hochkultur besinnt sich umso weniger auf sein frommes Bedürfen und wird auch um so eher geneigt sein, die Begründung desselben vom Rationalen aus zu vergewaltigen; ein pietistisches wiederum vergißt ebenso leicht das Naturrecht des Denkens und drängt so das Problem von der anderen Seite her in die Enge. Verschieden ist ferner das Maß an Energie, mit welcher das Schlechthin-Religiöse von seiner rationalen Hülle geschieden und aus ihr herausgehoben wird, ob nun diese Hülle Schriftwort oder Dogma, Bekenntnis, Kirche, Geschichte, Tradition, Gewohnheit, Politik heißt: ein in dieser Hinsicht gebundenes Zeitalter wird das Erleben stets als die objektivierte Erscheinung vor Augen haben und also notwendig zu seiner Begründung andere Wege einschlagen als ein innerlich freieres, nämlich solche, die vom Begriff oder geschichtlichen Faktum ausgehen statt vom Quellpunkt des Unmittelbaren. Verschieden endlich ist der jeweils erreichte Stand des denkenden Ringens um die Wahrheit überhaupt, d. i. letztlich des erkenntnistheoretisch-metaphysischen Fragens nach dem ewig gleich bleibenden Problem der Realität und infolgedessen auch die Stellung des Philosophen zur Religion; denn die Realität aufweisen heißt zugleich den Anspruch des Erlebens auf Gotthaben denkend bestätigen, und ein Zeitalter, welches Weg über Weg in der Richtung auf das objektiv-außerbewußte Sein einschlägt, wird ebensoviele Begründungsversuche der Religion aufzuweisen haben.

Alle diese zeitgeschichtlich bedingten Momente zusammengenommen machen die bestimmte Höhenlage aus, die jeweils die Klärung der religionsphilosophischen Aufgabe erreicht hat und welche es also aus den Stimmen der Zeit herauszuerhorchen gilt, soll der Ansatzpunkt des weiteren Weges, also die bestimmte religionsphilosophische Aufgabe einer Zeit, ermittelt werden. Die Gegenwartsaufgabe der Religionsphilosophie ist demnach keineswegs nur aus den Aufstellungen der lebenden Religionsphilosophen zu gewinnen, welche selber ja nur Niederschläge des Zeitgeistes darstellen, sondern aus der intuitiven Versenkung in das Gesamt-

gewebe der Gegenwartsarbeit auf religiös-theologischem wie philo sophischem Gebiet als des erreichbaren Zeugnisses von dem, wa der Zeitgeist an der Aufgabe bis jetzt gelöst und was er nunmeh zu lösen das Bedürfnis hat. Da nun aber die Gegenwart in allen das organische Erzeugnis der Vergangenheit darstellt, insofern wir nirgends in der Geschichte des Geistes auf das jähe Einströmen eines völlig Unvermittelten, ganz Unvorbereiteten stoßen, so muß sie im letzten Sinne stumm bleiben für den, der nicht zuvor die Stimmen der Vergangenheit gehört hätte. Eine Bürgschaft für zureichendes Verstehen des Zeitgeistes, soweit denn von einem solchen bei der letztlich irrationalen Natur eines jeden Organismus die Rede sein darf, kann demnach nur in der Treue liegen, mit welcher zuvor der Pulsschlag des Vergangenen gesucht und die Linie von dem entstehenden Bedürfen zu dem gegenwärtigen verfolgt wurde, mit anderen Worten: die Aufgabe der Religionsphilosophie in der Gegenwart ist nur aus ihrer geschichtlichen Entwickelung zu ermitteln.

Da ist nun als erstes festzustellen, daß der Ansatzpunkt zu diesem Werdegang keineswegs so weit zurückliegt, wie die religionsphilosophischen Erörterungen zum Teil glauben machen möchten, indem sie bei Xenophanes und Anaxagoras oder gar bei den alten Hindusystemen einsetzen. Das letztere mag logisch erscheinen, wenn unter Religionsphilosophie nicht mehr als ein religiös erwärmtes Denken oder eine denkend geordnete Religion verstanden wird. Da sie aber die denkende Begründung des Wesentlich-Religiösen sein will, so setzt sie voraus, daß sowohl vom Wesen der Religion wie von dem des kritischen Denkens ein geklärter Begriff im Zeitbewußtsein vorhanden ist, wovon denn nicht wohl die Rede sein kann, bevor Kant und Schleiermacher die von einem naiveren Zeitalter in inniger Wesensverschlingung übernommenen Bewußtseinsfunktionen des Denkens und Erlebens endgültig voneinander lösten. Darum sollte man füglich nur reden von einer denkenden Beschäftigung mit der Gottesidee im Altertum, von denkender Bearbeitung der Kirchenlehre im Mittelalter, von kritischer Beurteilung der Kirchenlehre im Zeitalter der Aufklärung, von einem ersten Erwachen kritischer Begründung des religiösen

Erlebens seit den Tagen Lessings einerseits, Herders und Jacobis andererseits, von der Wissenschaft der Religionsphilosophie aber erst seit Kant und Schleiermacher. Wo dies nicht geschieht, sondern der Name der Wissenschaft wie ein Bogen über die große Wende der Zeiten hinweg Gegenwart und Altertum umspannen soll, da wird in unseren gegen alles Ungeklärte höchst empfindlichen Zeitgenossen nur der Verdacht rege, als sei es uns immer noch nicht Ernst mit der Beseitigung des verhängnisvollen Grundübels: der Wesensvermischung und Grenzverwischung zwischen Religion und Philosophie, Glauben und Wissen.

Kant grenzte das Verstandeserkennen ab, Schleiermacher zeigte die irrationale Sonderart des religiösen Erlebens auf. Seitdem ist die religionsphilosophische Aufgabe im Umriß festgelegt. Waren diese beiden Funktionen des Bewußtseins in ihrer Unabhängigkeit voneinander erkannt, die eine als das Organ des Welterkennens, die andere als das des Tastens nach der übersinnlichen Welt, sagte andererseits das Einheitsbewußtsein des Menschen auf das bestimmteste, daß beide eines Ursprungs sein müßten, der gleichen Vernunft, dem gleichen einen, als Eins erlebten Menschengeist entstammend, so konnte die Aufgabe der Zukunft nur die sein, den Augenschein des unvereinbaren Neben- und Gegeneinander wieder aufzuheben in einer aufzuweisenden letzten Harmonie. Und zwar schloß diese Aufgabe die beiden Einzelaufgaben in sich ein, daß einmal das Religiöse in seinem Selbstsein immer völliger herausgearbeitet werde und zwar bis zur äußersten Möglichkeit des Freiwerdens von dem ihm anhaftenden Rationalen, daß zum andern aber eben dies Selbstsein des Erlebens in seiner Selbstgenugsamkeit durch das Denken als den natürlichen Anwalt der Vernunft auf seinen Notwendig- und Letztwirklichkeitscharakter hin kritisch zu prüfen wäre. Damit war die religionspsychologische wie die religionsphilosophische Aufgabe der Zukunft und zwar die erstere als die Vorbedingung und der Unterbau der letzteren vorgezeichnet. Es fragt sich, was die Folgezeit aus den beiden Aufgaben gemacht und welchergestalt sie dieselben der Gegenwart übermittelt hat.

Hier ist nun bemerkenswert, daß diese Folgezeit zunächst keine von beiden Aufgaben ins Auge gefaßt hat, sondern statt dessen

eine im Prinzip bereits gelöste wieder aufleben ließ. Die religionsphilosophische Arbeit der Jahrzehnte nach Kant und Schleiermacher war ein Anachronismus; mit seiner endgültigen Beseitigung hat noch die Gegenwart reichlich zu tun. Geschichtlich notwendig wurde dieser Anachronismus durch das Beharrungsvermögen, mit welchem eine überwundene Zeitanschauung sich in die neuerschlossene hineinzuspielen verstand. Der Rationalismus, in Kant gebrochen, doch auch in ihm selbst noch keineswegs zerbrochen, konnte die nach Jahrhunderten zählende Dauer seiner Herrschaft nicht unter den ersten Streichen fahren lassen. Der Anspruch des Logos auf Alleinherrschaft im Gebiet der Wahrheit erhob in der klassisch-idealistischen Philosophie aufs neue das Haupt; aus Kants regulativen Kategorien wurde das schöpferisch absolute Denken Fichtes, Schellings und Hegels. Da war denn kein Raum mehr für die Aufgabe, das Schleiermachersche Erbe im Sinne des auf sich selbst gestellten Irrationalen auszubauen, geschweige denn für die andere, seine Einordnung in den Geisteszusammenhang kritisch zu untersuchen, sondern das Problem konnte nur lauten: Inwiefern ist der Anspruch des religiösen Erlebens mit der unbestrittenen Absolutheit des rationalen Erkennens zu vereinbaren? und die Antwort konnte nur die Aufhebung des religiösen Erlebens in seiner Selbständigkeit sein. Bei Hegel geht die Religion im Logischen auf, bei Feuerbach geht sie bereits in ihm unter. Auch die Theologie konnte sich dem Zeitgeist nicht entziehen; das trifft keineswegs nur diejenige, welche sich ausdrücklich an Hegel anschloß, sei es, daß sie als rechter Flügel den Inhalt des religiösen Erlebens in der Selbstbewegung des Geistes zu konfessionellen Begriffen zu finden glaubte oder als linker mit Biedermann, Pfleiderer und Lipsius dem Denken eine konstitutive Bedeutung für die Gestaltung des Religiösen wenigstens im Sinn einer Ergänzung, Mitbestimmung oder Kontrolle wahrte. Das trifft vielmehr auch für diejenigen theologischen Gruppen zu, die es sich zur besonderen Aufgabe machten, das Selbstsein des Erlebens im Sinne Schleiermachers zu betonen; denn auch bei Schweizer bleibt die Idee des Christentums der kritische Maßstab für die Aussage des christlichen Gemeindebewußtseins, auch in der Erlanger Theologie ist es nicht

die Selbstaussage des christlichen Erlösungsbewußtseins, welche das letzte Wort spricht, sondern der Begriff der Heilsgeschichte und Wiedergeburt, und ein Entsprechendes gilt für die Erweckungs- und vollends für die Vermittlungstheologie. Je weniger aber die Theologen selber den Rationalismus zu überwinden vermochten, um so ungehemmter konnte sich im Anschluß an den klassischen ein vulgärer Intellektualismus ausbreiten, verstärkt noch durch die Zuflüsse einer an den Fortschritten der Technik groß gewordenen rationalen Ueberkultur. Und so ist das Problem der Grenzberichtigung zwischen religiösem und denkendem Erkennen trotz Kant und Schleiermacher als ein noch immer nicht erledigtes in die Gegenwart hinübergenommen worden, in der einem philosophischen Rationalismus der metaphysisch ausgedeuteten Erfahrung, wie etwa in dem System Wundts oder Baumanns oder in den Wahrscheinlichkeitsgraden der Richterschen Religionsphilosophie, die im Grunde gleiche Ueberhebung des logischen Erkennens auf seiten einer irgendwie begrifflich gebundenen, nämlich biblizistisch oder konfessionell oder spekulativ vorbestimmten Theologie gegenübersteht.

Damit ist die nächstliegende Aufgabe der religionsphilosophischen Arbeit in der Gegenwart bestimmt: der seit Kant-Schleiermacher nur noch anachronistisch zu bewertende Anspruch des Logos auf Mitbestimmung des religiösen Erlebensinhalts ist endgültig zu beseitigen. Eine keineswegs nur wissenschaftliche, sondern auch kulturelle, ja nationale Aufgabe! Denn wenn schon die Wissenschaft nicht imstande ist, das logische Erkennen streng auf die ihm eigene Sphäre zu verweisen, wie sollte die Durchschnittsbildung dazu die Kraft aufbringen? Vielmehr ist der Rationalismus wissenschaftlicher Weltanschauung nur das Symptom dafür, daß im Zeitgeist selbst der unwissenschaftliche Intellektualismus der nachhegelschen Periode noch ungebrochen weiterlebt. Wir leben in einem Zeitalter des Räsonnements und der Halbbildung, in dem der Obersekundaner auf Häckels Welträtsel und Nietzsches Zarathustra seine Weltanschauung begründet und der Erwachsene seine normale Bildung dadurch zu erhärten meint, daß er auf den Monismus und sein sensualistisch-rationales Programm schwört und für jeglichen

Anspruch des Erlebens nur ein verächtliches ceterum censeo hat. Das wird auch der ungeheure Irrationalismus des Kriegsleids nicht völlig ändern, weil sein gewaltiger Hinweis auf das denkend nicht zu fassende, dennoch wirkliche letzte Geheimnis hinter allem Geschehen nur von den Besinnlichen verstanden wird, die Masse der Oberflächlichen aber gerade in ihm den Erweis finden will, daß es eine höhere Ordnung der Dinge nicht gebe und nur das Augenscheinliche wirklich sei. Nun kann es aber keine verderblichere Hemmung für die sittliche Genesung all der Müden und Zerschlagenen in unserem Volke geben als solche geistige Verflachung, denn sie ist es, die ihnen die Sehkraft zerstört für die übersinnlichen Wirklichkeiten mit ihren Trostgründen, Lebensantrieben und Idealen und damit unerbittlich den Stein auf den Brunnen wälzt, aus dem allein sie sich die Kraft des Willens zur Genesung trinken könnten. So ist es in der Tat eine nationale Aufgabe, vor die die religionsphilosophische Arbeit der Gegenwart sich zunächst gestellt sieht: die zerstörenden Kräfte des Rationalismus aus dem geistigen Leben der Zeit auszuscheiden; dazu wird sie freilich bei der Wissenschaft selber den Anfang machen müssen, denn solange diese noch ihre Begriffe zum Herrn über das Erleben setzt, begibt sie sich der Waffe, dem Volke seine Begriffe zu nehmen.

Nun liegt es aber auf der Hand, daß den Uebergriffen des Denkens nicht gründlicher gewehrt werden kann als dadurch, daß das Erleben selber in seinem irrationalen Selbstsein herausgearbeitet und damit zugleich in der ganzen Kraft seines Selbstleuchtens aufgezeigt wird. So führt die nächstliegende, negative Aufgabe mit innerer Notwendigkeit zu der eigentlichen, positiven über, eben dieser, die seit Schleiermachers Tagen ihre Erledigung fordert und die Voraussetzung bildet zu der anderen, Kantischen Aufgabe der denkenden Religionsbegründung. Es fragt sich, ob die selber noch rationalistisch gebundene Theologie die Kraft aufbringen konnte, aus sich heraus ein reines, begriffsfreies Gotthaben als das Wesen christlicher Religiosität zu gestalten und damit die notwendige Gegenströmung zu schaffen, die einmal die rationalistische in sich aufzusaugen berufen sein mag.

Hier liegt die gar nicht zu ermessende geschichtliche Bedeutung

der Ritschlschen Schule. In ihr hat sich das christlich-religiöse Erleben zum erstenmal mit entschlossener Rücksichtslosigkeit gegen die rationale Ueberhebung gestemmt; sie hat den romantisch-vagen Allgemeinbegriff Schleiermacherschen Erlebens in dem des positiven, geschichtlich-christlichen Erlösungsbewußtseins zur Erfüllung gebracht und, zumal in Herrmann, mit einer wundervollen Festigkeit und prophetischen Kraft die Irrationalität des frommen Bedürfens in seiner subjektiven Selbstgenugsamkeit aufgezeigt. Von ihr ist durch die zahllosen Kanäle ihrer Anhänger in Kirche und Laienwelt ein Strom von religiöser Kraft in die neuere Zeit herübergeflossen, der auch heute noch nicht versiegt ist und das seine getan haben wird, die Widerstandskraft gegen die Erschütterungen durch das Kriegsleid zu stärken. Zu den unmittelbaren Wirkungen der Schule kamen die mittelbaren: aus der Bewertung des religiösen Selbstseins mußte sich mit Notwendigkeit die der fremden Religiosität ergeben, wie sie in der modernen, vergleichenden Religionsgeschichte vorliegt, und das Bestreben, aus der Fülle der religiösen Erscheinungen das Wesentlich-Religiöse auf psychologischem Wege herauszuschälen, wie es die neue Wissenschaft der Religionspsychologie betätigt. Mit der theologischen Arbeit am Schleiermacherschen Erbe floß endlich auch von philosophisch-wissenschaftlicher Seite her ein Drängen nach dem Irrationalen zusammen, welches aus dem seelischen Aufbäumen gegen die rationale Hochkultur geboren war und nun in der Philosophie Bergsons seinen gefühlsmäßigen, in der Diltheyschen Vertiefung des geschichtlichen Erkennens seinen wissenschaftlichen Ausdruck fand.

Was nun aber auf solche Weise in die geschichtliche Erscheinung trat, als ein scheinbar durch vorübergehende Ursachen Bedingtes, nämlich der theologische Irrationalismus als die Gegenbewegung gegen den Intellektualismus der nachhegelschen Zeit und der philosophische als solche gegen die rationale Hochspannung der neukantischen Philosophie, das war in Wahrheit das Grundbedürfen des 19. Jahrhunderts, nämlich die naturnotwendige Auflehnung des Geistes gegen die intellektualistische Ueberbildung der Jahrhunderte, die mit Schleiermacher anhob und in jenen Erscheinungen nach Befriedigung verlangt. Dies Bedürfen lebt aber auch im

20. Jahrhundert nicht minder, ist vielmehr durch den Weltkrieg sicherlich nur noch dringlicher geworden. Der Augenschein darf uns nicht täuschen: wer zählt neben den Lauten, Verbittert-Hadernden die Unbeachteten, Stillen im Lande, denen gerade die ungeheuere Sinnlosigkeit des Geschehens zur Offenbarung eines ewig-göttlichen Geheimnisses wurde, die gerade in dem blind vertrauenden Aufblick zum Unfaßbaren, dennoch in Not und Tod als Wirklichkeit Erlebten die Kraft fanden, diesen kläglichen Schiffbruch alles Menschenwitzes, dieses Chaos der Tiefe zu ertragen? Wir leben, trotz aller Halbbildung und rationalen Ueberkultur, heute in einem Zeitalter der erwachenden Sehnsucht nach dem Unnennbaren, in dem sich alle qualvollen Rätsel lösen. Nie vielleicht war die Kirche vor eine so gewaltige, verheißungsvolle Aufgabe gestellt, nie aber auch die Theologie, denn ihre Sache ist es, das religiöse Erleben in seiner ganzen Reinheit aus den rationalistischen Nebeln heraufsteigen zu lassen, daß es weithin den Suchenden den Weg erleuchte. Denn was ist es, das sie suchen und das sie nun, da sie es bei Kirche und Theologie nicht fanden, bei Sekten und Spiritisten, Theosophen und Anthroposophen zu finden glauben? Dies ist es, daß sie nicht den Begriff, nicht Form und Hülle, daß sie das Leben selber wollen. Und so ist dies die erste große, positive Gegenwartsaufgabe der Religionsphilosophie, daß sie an ihrem Teile das Werk der Befreiung religiösen Erlebens von dem es einengenden Rationalen weiterführe, bis der höchste Grad ungehemmten Selbstleuchtens des Irrational-Religiösen durch die rationale Hülle hindurch erreicht ist, eine Aufgabe, die, für sich genommen, eher religionspsychologischer Natur zu sein scheint, aber als die unerläßliche Vorbedingung für die andere, Kantische, der denkenden Begründung des Wesentlich-Religiösen, in das Arbeitsgebiet der Religionsphilosophie einbezogen werden muß.

Es ist aber nicht wenig, was hier noch zu tun übrig bleibt. Ist auch der Logos endgültig um seinen Anspruch auf Mitbestimmung des religiösen Erlebnisinhalts gekommen, so gilt es doch noch, den Begriff als Ausdrucksmittel des Erlebten in die richtige dienende Stellung zu verweisen. Auch in der Ritschlschen Schule, auch in der modernen Religionswissenschaft noch ist er Selbstzweck geblieben,

in dem die wissenschaftliche Darstellung des Erlebnisses gipfelt und aufhört. Sie darf aber nicht im Begriff aufhören, sondern auch der Begriff noch muß seiner rationalen Selbstbedeutung entkleidet werden bis zu einem Grade, daß er nur noch das dünne Glas ist, durch welches das Erlebnis so deutlich hindurchscheint, daß es von dem anderen unmittelbar geschaut werden und unmittelbares Nacherleben in ihm erwecken kann. Der Begriff des Werturteils in der Bedürfnistheologie zwingt den Betrachter, einen Umweg über das Rationale zu machen, bis er hinter dieser subjektivistisch-voluntaristischen Fassung das eigentliche Arkanum seines eigenen Erlebens spürt, welches noch viel mehr in sich birgt als was der Begriff sagt, nämlich das Geheimnis eines letzten Gotthabens, welches als Besitz des Objektiv-Ueberweltlichen und doch Nochnicht-Besitz das subjektive Bedürfen erst aus sich heraus setzt. Ein Schritt weiter auf diesem Wege ist der Symbolismus, der im Begriff nicht aussagt, sondern *meint*, und also zu denjenigen Begriffen sich durcharbeiten wird, deren übersinnliche Meinung am unmittelbarsten verstanden wird. Auch der aber wäre überwunden, wenn es gelänge, den Wortbegriff, auf den alle Darstellung des Irrationalen freilich angewiesen bleibt als auf die einzig gegebene Zange, das Unaussprechliche zu fassen und zu halten — denn sonst würde das Rationale aus einem Ausdrucksmittel zum unartikulierten Stammeln und wir würden bei einem religiösen Dadaismus angelangt sein —, wenn es gelänge, den Wortbegriff kraft seiner erfühlten Wesensbeziehung zu dem Erlebnis selbst so zu wählen, daß er das Irrationale nicht nur meint, sondern unmittelbar in dem zum Nacherleben Gezwungenen *anklingen* läßt. In diesem Sinne bedeutet Ottos „Das Heilige" die künstlerische Erfassung und Gestaltung des irrationalen religiösen Erlebnisses in seiner größtmöglichen Loslösung vom Begrifflich-Rationalen. Es wird dies dadurch erreicht, daß durch einen elementaren, d. i. möglichst wenig in das verästelte Gewirre des Begrifflichen hinaufreichenden, möglichst unten am Erdboden der unmittelbaren Sinnlichkeit verbleibenden Ausdruck diejenigen Empfindungen in uns ausgelöst werden, welche, als die dem unaussprechlichen Erlebnis des Ueberweltlichen erfahrungsgemäß verwandtesten, dieses selber nach sich

zu ziehen am ehesten geeignet sind. So gestaltet Otto das Spezifisch-Religiöse, wie es ist, ehe es sich begrifflich zusammenballt, jenen Augenblick, von dem die Schleiermacherschen Reden sagen, daß er bei jeder sinnlichen Wahrnehmung vorkomme, ehe noch Anschauung und Gefühl sich trennen, und daß er flüchtig und durchsichtig sei wie der erste Duft, womit der Tau die erwachte Blume anhaucht, die höchste Blüte der Religion. Indem aber so das Begriffliche bis auf das äußerste zurücktritt, ein bloßer Anschlag des Tons in unserer Seele, das bis auf das Mindestmaß der Dichtigkeit geschliffene Glas, das den Inhalt fast ungehemmt hindurchleuchten läßt, wird das eigene Erleben am schnellsten erzeugt. So erlebt der Leser sein eigenes, noch dunkles Erleben dem Buche in größerer Helligkeit nach; das Heilige gewinnt in ihm Gestalt. Er fühlt den Unendlichkeitshauch des Numinosen, er erbebt vor dem mysterium tremendum des Uebermächtigen, Ganz-Anderen, wie er es halb bewußt schon oft in dieser harten Zeit getan, und er fühlt sich beglückt in den Strahlen des fascinosum. Hier wird nicht Religion begrifflich fixiert oder symbolisch angedeutet, sondern erweckt. Mehr solcher Bücher, die das Irrationale vom Rationalen befreien da, wo es ihm als Verdunkelung anhaftet, und der erste Teil der Schleiermacher-Kantschen Aufgabe ist gelöst, das Selbstleuchten der Religion in einem Glanze hergestellt, vor dem die Leuchtkraft der okkultistisch-gnostischen Nebensonnen verblassen muß.

Sind wir somit, soweit das Schleiermachersche Vermächtnis der Befreiung religiöser Innerlichkeit von dem unberechtigten Rationalen in Betracht kommt, anscheinend auf gutem Wege, so fragt es sich, ob wir ein gleich gutes Gewissen auch der Kantischen und im eigentlichsten Sinne religionsphilosophischen Aufgabe gegenüber haben dürfen, nämlich der der Bewährung des spezifisch-religiösen Anspruchs auf den Besitz des Realen vor dem Naturrecht der denkenden Kritik. Wenn das nicht der Fall ist, vielmehr hier festgestellt werden muß, daß die Theologie an einem immer dringender werdenden Zeitbedürfnis allzulange vorübergegangen ist und seine Pflege der Philosophie allein überlassen hat, so führt auch dieses Versäumnis wieder zurück auf die Ritschlsche Schule. Haben wir es ihrem Betonen des in sich selbst ruhenden Erlebens gewiß mit

zu verdanken, wenn heute in der allgemeinen Zerrissenheit das trotzige Dennoch des Glaubens nicht ganz verstummt, so hat sie auf der anderen Seite die Abwehr des Rationalen vom Glaubensgebiet bis zu einem Grade gesteigert, daß darüber das natürliche Recht des Denkens mißachtet wurde. Mit dem unerträglichen Anspruch des Logos, aus eigenem Vermögen in das Uebersinnliche einzudringen, sollte auch der berechtigte fallen, die irrationale Bewußtseinsfunktion in den vernunftnotwendigen Geisteszusammenhang einzureihen und dadurch die Zweiheit im Geist zur Einheit wiederherzustellen. An dieser Grundstimmung der Bedürfnistheologie ändert auch die Berufung teils auf die Kantische Erkenntniskritik, teils auf den kategorischen Imperativ nichts, weil letztlich doch alles auf das Bedürfen des Subjekts gestellt ist, dessen primäres Werturteil durch die Anlehnung an die selber subjektiv gearteten Kantischen Kategorien noch nicht zur objektiven Geltung einer die Realität umspannenden Bewußtseinsfunktion erhoben wird. Solche Unterwertung der religionsphilosophischen Aufgabe ist dann in die Theologie der Gegenwart übergeflossen, wie sie in der Meinung religionsgeschichtlicher und religionspsychologischer Kreise, durch ihre Ergebnisse die Religionsphilosophie überflüssig zu machen, deutlich genug zutage tritt. Wie aber die führende Wissenschaft, so vollends die weiteren Kreise der theologischen Bildung. Wir sind heute weithin in das verkehrte Geleise eines denkscheuen Irrationalismus geraten. Die Hamannstimmung des fast eigensinnigen Beharrens auf dem „Aber doch" des Irrationalen ist wieder lebendig geworden. Man glaubt dem Recht des Denkens seinen Tribut geleistet und sich den Rückzug zum Irrationalen gesichert zu haben, indem man unter Berufung auf Kants unerkennbares Ding an sich den Agnostiziſten ausspielt, und bedenkt nicht, daß der zu Ende gedachte Kant, wie schon Aenesidemus-Schulze gesehen, notwendig über den Agnostizismus hinaus zum Skeptizismus führt, der den Glaubenden schließlich veranlassen könnte, lieber doch seinem Denken zu folgen und das irrationale Kartenhaus in sich zusammenstürzen zu lassen. Oder man fertigt sein in einem stillen Winkel noch lebendig gebliebenes philosophisches Gewissen mit der Berufung auf die Werttheologie und -philosophie

ab und beruhigt sich bei dem bloßen Nachreden einer Theorie, der das neuere Denken nicht einmal ein wirkliches Erfassen des Objektiv-Realen zubilligen kann. Oder man erhebt die geschichtliche Tatsächlichkeit des Erlebens in Anlehnung an die übelverstandene Religionsgeschichte unberechtigterweise zu einem Beweis seiner Geltung, macht aus dem Entwicklungsgedanken ein metaphysisches Prinzip und glaubt von einem völkerpsychologischen Positivismus nach der Weise Wundts her aller religionsphilosophischen Weiterarbeit entraten zu können. Auf jeden Fall vergißt man, daß die erlebte Einheit der Vernunft ein solches Auseinander von Denken und Leben niemals zulassen kann, daß das Verlangen nach einer letzten Harmonie zwischen Glauben und Wissen letztlich ein unabweisbares ist und daß sich sofort ein Weg zu seiner Befriedigung auftut, sobald man nur aufhört, das Denken immer nur als das aus eigener Vollmacht erklärende, setzende, beweisende und also mit dem erlebenden Erkennen unverträgliche anzusehen, sondern von dieser seiner Funktion die rein kritische des nachprüfenden, aufweisenden und feststellenden Denkens zu unterscheiden weiß, welcher recht wohl gegeben sein kann, den religiösen Anspruch auf ein Gotthaben durch den Nachweis eines tatsächlich im Geist vorhandenen realen Besitzes zu bestätigen.

Was ist aber die notwendige Folge solcher unphilosophischen Stimmung? Nicht nur daß das Verständnis für die religionsphilosophische Arbeit unter solchen Umständen ein unzulängliches sein muß; nicht nur, daß auf solche Weise die Einheit des Geistes dualistisch zerschnitten und die Religion als eine abgesonderte Provinz im Geistleben vereinzelt wird; nicht nur ferner, daß ein breiter Graben heute die auf das rationale Gesetz gegründeten Erfahrungswissenschaften und die Philosophie von der Theologie trennt und das Recht der letzteren auf den Namen einer Wissenschaft weithin in Frage gestellt wird; sondern die verhängnisvollste Folgeerscheinung ist diese: daß dadurch eine unheilvolle Kluft zwischen der religiösen Sehnsucht des Laientums und seinem rationalen Gewissen sich auftut, die es verhindert, daß sein hilfloses Tasten den einzigen Halt erfasse, der es stark machen könnte wider die Not der Zeit. Denn wie steht es um die religiöse Psyche der Heutigen?

Wohl ist auf der einen Seite das Verlangen nach dem religiösen Erlebnis groß geworden. Aber auf der anderen soll man nicht übersehen, daß dies Geschlecht trotz allem bis in seine Wurzeln hinein ein rationales geblieben ist; denn die Früchte, die es jetzt zerschlagen am Boden sieht, sind ihm einst durch die Kräfte seines Denkens gereift, und der Geist Kants, ob auch den meisten unbewußt, lebt in jedem Einzelnen, soweit er zu bewußter Lebensführung überhaupt erwacht ist. Daher wird diese Zeit niemals zur Quelle der Religion den Weg zurückfinden, es werde ihr denn ein rationaler Weg dahin gezeigt; weil aber dieses eben versäumt worden ist, so spähen sie in hilfloser Sehnsucht nach dem aus, der ihnen beides bringen möchte: das Irrationale und das Rationale oder vielmehr die Harmonie von beiden. Es ist das unbewußte wissenschaftliche Gewissen, das Naturrecht des Logischen, das sich in ihnen auflehnt, wenn sie der Einseitigkeit der Nur-Theologen mit Empfindlichkeit, Argwohn und Geringschätzung begegnen, wenn sie keineswegs, wie man in gänzlicher Verkennung der Sachlage prophezeite, in breitem Strome zur Kirche zurückfluteten, sondern zu den Außenseitern gingen, wo man nicht nur ihrem Glaubens-, sondern auch ihrem Wissensbedürfen Nahrung verhieß, zu Spiritisten und Okkultisten, zu der spekulativen Gnosis der älteren Theosophie und der sensualistischen der Steinerschen Anthroposophie. Und es ist mit die Schuld der Theologie, daß sie so in der Irre gehen, und also *ihre* Verantwortung, daß sie den richtigen Weg wieder finden.

Von hier aus stellt sich die eigentliche religionsphilosophische Aufgabe der Gegenwart demnach so dar, daß vor allem einmal mit ganz anderem Nachdruck als bisher die religionsphilosophische Arbeit überhaupt wieder aufzunehmen ist, weil durch sie allein dem Zeitbedürfen nach reinlichem Ausgleich zwischen Irrationalem und Rationalem Genüge getan werden kann. Hier ist es Troeltsch, der sich das Verdienst erworben hat, der theologischen Kurzsichtigkeit endlich den Star zu stechen und die religionsphilosophische Arbeit wieder zu Ehren zu bringen.

Um so mehr aber liegt hier die Gegenwartspflicht der Theologie, als ihr darin die Philosophie schon so lange, in besserer Fühlung

mit dem Zeitbedürfen, vorangegangen ist. Es gilt, im Wettkampf mit dem Neukantianismus, der nach langer Zeit der Verwahrlosung das Kantische Problem wieder aus dem Wust des Vulgärrationalismus zu neuer Wissenschaftlichkeit erhob, an das große Grundproblem heranzugehen, welches recht eigentlich das Problem der Gegenwart darstellt: das der Realität. Denn seine Lösung ist zugleich die Lösung der religionsphilosophischen Aufgabe: gelingt es, die Realität im Geistleben wissenschaftlich aufzuweisen, so ist damit zugleich der Anspruch des religiösen Erlebens auf überweltlichen Besitz denkend bestätigt, die Harmonie des Geistlebens wieder hergestellt und der Gegenwart der größte Dienst getan. Darum gestaltet sich die religionsphilosophische Aufgabe der Zeit des näheren zu der der vollen Anteilnahme an dem durch den Neukantianismus eröffneten Ringen um die Realität. Es gilt, den Vorsprung der Philosophie wieder einzuholen, damit sich die Theologie nicht durch sie in ihrer eigentlichsten Bestimmung, welche in der Seele des Laien gelegen ist, beschämen lassen müsse.

Nun hat aber der Neukantianismus die Aufgabe, die er sich gestellt, bisher nicht zu einheitlicher Lösung zu fördern vermocht: soviel namhafte Vertreter, soviel verschiedene Auslegungen Kants, soviel verschiedene Versuche, das schlechthin Reale, Geltende kritisch wissenschaftlich zu erheben. Das ist die philosophische Krisis der Gegenwart. Es ist, wie Joel in seiner Rektoratsrede sagt: „Zwei Schlachtreihen stehen sich heute auf dem Felde des Geistes gegenüber: die Verfechter der Macht des Denkens und die Verfechter der Macht des Lebens, des Seins überhaupt. Den einen wird das Sein zur bloßen Kategorie des Denkens, den anderen wird das Denken zur bloßen Kreatur des Seins. Dem Verkünder des Logos versinkt das Leben zum bloßen, blassen Inhalt des Denkens, den Verkündern des Bios verarmt das Denken zum bloßen Mittel des Lebens.“ Es sind die Logizisten, die den Flügel der Lebensfremden bilden; ihnen wird das lebendige Faktum des Gotthabens zum logischen Produkt, sei es als das ethische Postulat Cohens, sei es als Natorps Religion innerhalb der Grenzen der reinen Humanität. Ihnen gegenüber, am andern Ende, stehen die Philosophen, die uns einreden wollen, das Gott-

haben an sich sei eine bloße Seifenblase; aber sobald diese Seifenblase ins Weltleben hinausflattere, verdichte sie sich plötzlich zu wichtigster Wirklichkeit: der Pragmatismus und Vaihingers Illusionsphilosophie. Das Zentrum aber haben, nach rechts wie nach links gekehrt, die Wertphilosophen inne: sie geben dem Erkennen, was des Erkennens ist, und dem Erleben, was des Lebens ist, und — zerschlagen so die Einheit des menschlichen Geistbesitzes in ein Wissen erster Klasse, nämlich das logische der Naturwissenschaften, und ein solches nichtlogischer, daher zweiter und verdächtiger Qualität, nämlich das wertende der Kulturwissenschaften, ohne daß sie doch imstande wären, mit der also ὡς διὰ πυρός geretteten Wissenschaftlichkeit des Wertbegriffes die Realität zu fassen, weil er trotz allen Pressens nicht die Norm eines jenseits-subjektiven Realen ergeben will.

So gewährt das neukantische Bestreben um den Aufweis der Realität, nur in den markantesten Erscheinungen skizziert, mit seinem Hin und Her zwischen den Extremen den peinlichen Eindruck eines gefangenen Vogels, der bald gegen die eine, bald gegen die andere Wand seines Käfigs aufflattert. Der Käfig aber ist offenbar die allen Versuchen gemeinsam zugrunde liegende Ueberzeugung, daß Erkennen und Leben bis ins letzte Wesen entgegengesetzter Natur seien, im Grunde die alte Meinung von Feuerbach und Lange her. Da nun eine natürliche Synthese nicht auffindbar erscheint, so muß es mit der künstlichen versucht werden. Die aber kann niemals gelingen, ohne das eine von beiden Momenten zu vergewaltigen: legst du an dem einen Ende zu, so mußt du am anderen abschneiden. So ist dies letztlich die Not der neukantischen Erkenntniskritik, daß eine andere als die erst zu konstruierende Einheit von Denken und Leben, also etwa eine nur erlebbare, weil im Geist schon gegebene, für sie schlechthin nicht erörterbar ist, darum nicht sein d a r f, weil eine solche reale Einheit hinter der psychologischen Doppeltheit offenbar in die Sphäre des Jenseits-Subjektiven hinübergreifen würde, welche nun einmal der Kritizismus sich durch seinen subjektivistischen Erfahrungsbegriff verschlossen hat. Jene prinzipielle Subjektivität seiner Kategorien, ob es sich nun um die logischen handelt oder die des Wertens oder

die religiösen bei Simmel oder Troeltsch, dies vermeintlich unveräußerliche Kennzeichen Kantischen Geistes, sie ist der Käfig, aus dem es keinen Ausweg für das Realitätsverlangen gibt. Ihn gilt es zu sprengen, soll die philosophische Krisis der Gegenwart, welche recht eigentlich eine religionsphilosophische ist, überwunden werden.

Und so steht die religionsphilosophische Arbeit heute zum dritten vor der ganz besonderen Aufgabe, die Sackgasse, in die sich das Suchen nach der Realität verrannt hat, zu vermeiden und einen anderen Weg zur Bestätigung des Vernunftcharakters religiösen Erlebens aufzufinden. Der Weg dahin wird nur über den entschlossenen Bruch mit dem subjektivistischen Erfahrungsbegriff des Kritizismus führen können. Troeltsch selber, ob er schon diesen Schritt nicht tun will, zeigt uns die Richtung, wenn er das kritizistische System durch ein religiöses a priori durchlöchert, welches in dem einen Punkte Kausalität die Wand durchbrechen und das Uebersinnlich-Objektive an sich reißen soll. Wir werden, in Konsequenz seines Vorganges, die Wand des Subjektiven völlig einreißen und den Weg der unmittelbaren Selbstbesinnung auf die im Geistleben zugleich als Erfahrung und Denknotwendigkeit gegebene Letztwirklichkeit gehen müssen, wollen wir das Objektiv-Reale fassen. Auch dieser Weg ist Kantisch, denn wenn Kant trotz seines Apriorismus und Subjektivismus an der Realität des An-Sich festhält, wenn er den Ideen in Wahrheit mehr als regulative Bedeutung beimißt, wenn er sich auf die intelligible Freiheit zurückzieht und den praktischen Postulaten eine übersinnliche Kompetenz zuschreibt im Widerspruch zu der verneinten der theoretischen Kausalität, so sind das ebensoviele Zugeständnisse, daß das Uebersinnliche eben nicht durch subjektive Kategorien des Denkens zu erfassen ist, wohl aber der Selbstbesinnung sich mit einer unmittelbaren und auch durch die Andersaussage des konstruierenden Logos unbeirrbaren Evidenz als tatsächlicher Besitz des Geistlebens ausweist, scheinbare Inkonsequenzen des Meisters, die er aber mit Plato und Spinoza teilt und in denen man daher nicht kurzerhand Entgleisungen, sondern lieber das noch ungeklärte Bewußtsein eines Richtigen sehen sollte, das zu bewußter Klarheit auszubauen am Ende der richtigste Neukantianismus von allen sein würde.

Denn das ist die Eigenart des Denkens, daß es gar wohl imstande ist, auch das Nichtgedachte, ihm Entgegengesetzte und von ihm Unabhängige zu denken, insofern es nämlich nicht nur als ein Erkenntnisse Erzeugendes, sondern daneben als das ein gegebenes Urwissen irrationaler Natur in sich Einschließende und zu Bewußtsein Bringende in Betracht kommt.

Soll das religionsphilosophische Denken daher zum Ziele führen, so wird seine Methode die wissenschaftliche Selbstbesinnung eines kritischen Empirismus des Irrationalen sein müssen. Das ist mehr und wissenschaftlicher als der Instinkt Bergsons, weil es vorsichtiger und weniger ist: nicht, wie dieser, ein Zwischending zwischen einer Art künstlerischen Tastens und spekulativem Denken, sondern nur die denkende Erhebung vorhandenen Geistbesitzes. Es ist auch mehr als der Denkbarkeitsbeweis Heims und mehr als die positivistische Bewußtseinsanalyse der immanenten Philosophie, sei es auch in der objektiveren Form Rehmkes, weil nicht ein Denkmögliches allein noch ein nur positiv im Bewußtsein Gegebenes, sondern ein zugleich als Denknotwendigkeit und Bewußtseinstatsächlichkeit gegebener Realitätsbesitz angestrebt wird, hinter dem eine noch höhere Wirklichkeit zu suchen sinnlos wäre. Es ist der Weg wissenschaftlicher Besinnung auf das Letzte der Erfahrung und des Denkens zugleich, den in erkenntnistheoretischem Ausbau des Diltheyschen Erlebens Frischeisen-Köhler gegangen ist. Nur daß das „Hemmende" einer irrationalen Außentatsächlichkeit, auf das er jenseits des Subjektiven stößt, schwerlich schon die Letztwirklichkeit selber darstellen kann, weil ihr gegenüber immer noch die letzte Wirklichkeit im Innen-Ich als ein Andersartiges bestehen würde und eine Zweiheit nicht das Letzte sein kann.

Vielmehr wird dies Letzte alles Denkens und Erfahrens zugleich nur im Ich selbst gelegen sein können und zwar da, wo sich diesem eine Realität offenbart, die dem subjektiven Ich als ein von ihm Unabhängiges gegeben ist, als das Außen-Ich im Ich. Das ist die konstante Ichheit, auf die sich das subjektiv-empirische Ich als seinen irrationalen Ewigkeitsbesitz besinnt, das Letzte, in das sein Denken wie sein Erleben ausmündet, die Einheit von beiden, hinter die noch weiter zurückgehen zu wollen gegen den Satz des

Widerspruchs so gut verstieße wie gegen die Tatsächlichkeit des Erlebens. In ihr und nur hier haben wir das Reale, nicht zwar so, wie es abgesehen vom subjektiven Ich ist, denn von diesem kann unsere Erfahrung sich niemals losmachen, ohne sich in metaphysische Spekulation aufzulösen, doch aber das Reale, soweit es uns Menschen gegeben sein kann, nämlich als die ins subjektive Ich eingebettete, dennoch von ihm als ein ihm Jenseitiges erlebte Letztwirklichkeit. In diesem Realen haben wir also den wissenschaftlichen Erweis eines Realitätsbesitzes im Bewußtsein, auf den sich der Anspruch des religiösen Lebens berufen kann, folglich den Vernunftcharakter der religiösen Funktion, die Ueberwindung des erkenntnistheoretischen Dualismus, die Harmonie von Glauben und Wissen, die Legitimation der Theologie, die Lösung der religionsphilosophischen Aufgabe.

Das weitere wird dann sein, aus dem Realen im Geist, dessen Sein im Ich erleben die Wissenschaft zugeben muß, alle Bewußtseinsformen, die mit dem Anspruch auf Realitätsbesitz auftreten, als seine Strahlenbrechungen abzuleiten und also, wie das konstante Ich, so auch das Erleben des fremden Ich, das der Welt und des Geschehens, das künstlerische, das sittliche und das religiöse Erlebnis als ebensoviel verschiedene Reflexe oder Durchbrüche des Realbesitzes aus einem vorbewußten und vorsubjektiven Bewußtsein überhaupt ins Subjektivbewußtsein zu verstehen, verschieden ebensowohl in der erlebten Andersart ihrer Irrationalität wie in der Innigkeit der sie begleitenden Gefühle, gekrönt aber von dem beglückendsten unter allen, dem Gotthaben des Frommen.

Wesen und Begründung der Religion bei Wilhelm Dilthey.

Von

Lic. Schultz, Pastor in Hamdorf (Kreis Rendsburg).

In seinem Buch „Die Philosophie des Lebens" (1920) urteilt Rickert über Diltheys Psychologie: die neue „Psychologie", die er an die Stelle der alten habe setzen wollen, bleibe im Dunkel, ja sei überhaupt keine Psychologie (S. 47). Und in demselben Zusammenhang spricht er von seiner System- und Prinzipienlosigkeit; auch als Philosoph sei er nur Historiker geblieben. Die folgende Untersuchung will zu zeigen versuchen, daß dieses Urteil zum mindesten einseitig ist, daß die historische Methode Diltheys, die mehr als psychologisch ist, über das logisch nackte, historisch-psychologische Material zu objektiven Sinngefügen vordringt, daß sich seiner Strukturpsychologie, die man (im Unterschied von der nur nach Gesetzen suchenden, konstruktiv-begrifflich verfahrenden) Tiefenpsychologie nennen könnte, Gebiete erschließen, die der nur „erklärenden" Psychologie notwendig verschlossen bleiben müssen. Wir werden sehen, daß es dieser Strukturpsychologie, die Dilthey geschaffen und hervorragend betätigt hat, gelingt, mitten aus dem Subjektiv-Persönlich-Individuellen heraus objektive Gebilde zu schaffen, Sinn „im" Sein, Wahrheit „in" der Wirklichkeit, nicht jenseits ihrer zu sehen. Im Gegensatz zu den Denkern, die die zuletzt genannten Strukturgefüge wie eine Urdualität hinnehmen und im Gegensatz zu dem sich immer wieder lautbar machenden Vorwurf des historischen Relativismus bei Dilthey soll im folgenden wenigstens skizzenhaft und programmatisch einerseits auf die Mög-

lichkeit einer andern Erfassung der Objektivität hingewiesen werden, die darum doch nicht zusammenfällt mit einer intuitionistischen Methode, anderseits auf systematisch-schöpferische Elemente im Denken Diltheys.

Freilich auch das ist deutlich, daß bei Dilthey noch manches im „Dunkel bleibt". Er selbst hat bei der hier in Frage stehenden Problematik nicht immer klar gesehen. Aber es darf nicht vergessen werden, daß es sich um ein Gebiet handelt, in dem eigentlich jeder Schritt, der getan wird, mühsam erkämpft werden muß. Es darf nicht außer acht gelassen werden, daß die „Psychologie der Individualitäten" eigentlich noch kaum in den Bereich der wissenschaftlichen Erkennbarkeit hineingehoben ist, da sie „bisher den Werken der Dichter überlassen blieb" [1]).

Wir beginnen im folgenden mit der Bestimmung des Wesens der Religion bei Dilthey, um dann die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen dieser Bestimmung einer Prüfung zu unterziehen. Wir suchen eine Antwort auf die Frage, ob es vom Standpunkt der Geistespsychologie Diltheys möglich ist, die Religion einem systematischen Begründungszusammenhang einzugliedern [2]).

* * *

Zu dem, was Dilthey unter Objektivation des Lebens oder Geistes verstanden hat, gehört auch die Religion. Von den zahl-

1) Lotze, Kleine Schriften II, 204.

2) Von Schriften Diltheys sind benutzt: Leben Schleiermachers, I. Bd., 1870 (zitiert: „Leben Schl.s"). — Einleitung in die Geisteswissenschaften I, 1883 („Einleitung"). — Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt usw., Sitzungsberichte der kgl. Akademie der Wissenschaften, 1890 („Realität"). — Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie. Sitzungsberichte 1894 („Ideen"). — Beiträge zum Studium der Individualität. Sitzungsberichte 1896 („Individualität"). — Philosophische Abhandlungen Sigwart gewidmet 1900 („Festschrift"). — Jugendgeschichte Hegels. Sitzungsberichte 1905 („Hegel"). — Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften. Sitzungsberichte 1905 („Studien"). — Wesen der Philosophie. Kultur der Gegenwart 1907 („Wesen d. Phil."). — Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Sitzungsberichte 1910 („Aufbau"). — Die Typen der Weltanschauung usw. Sammelwerk Welt-

reichen Objektivierungen, die der Geist schafft, treten Philosophie, Religion und Kunst in ein näheres Verhältnis zueinander, obgleich jedes dieser Kultursysteme in sich zentriert ist. Es lassen sich gewisse gleiche Tendenzen in ihrer Struktur nachweisen. So haben sie alle ein inneres Verhältnis zum Welt- und Lebensrätsel. Aus dem Leben erwachsen und mit ihm dauernd verbunden, suchen sie sich doch über das Leben und seine geschichtlichen Relationen in eine zeitlose Sphäre zu erheben. Anschauungen liegen ihnen zugrunde, die aber Wert und Ideal, Zweck und Regel als Beziehungen zur Wirklichkeit enthalten. Unter dem Einfluß der Lebenserfahrung ändern sich diese Interpretationen der Wirklichkeit fortwährend. Alles ist hier Leben, aber während die Individuen kommen und gehen, bleiben diese Zusammenhänge in ihrem geschichtlichen Fortschreiten bestehen.

Von diesen drei Kultursystemen sind nun Religion und Philosophie besonders eng verbunden. Der Begriff der Religion gehört derselben Klasse an wie der der Philosophie, sofern er einen Sachverhalt verzeichnet, der „an gesellschaftlich aufeinander bezogenen Individuen als ein Teilinhalt ihres Lebens wiederkehrt" (Wesen d. Phil. 39). Gemeinsam ist ihnen auch der „furchtbare Ernst", der aus ihrer Gerichtetheit auf die objektive Tiefe des Lebens entsteht (a. a. O. 36). „Die Struktur beider ist in den großen Zügen dieselbe. Dieselbe innere Beziehung von Wirklichkeitsauffassen, Wertgebung, Zwecksetzung, Regelung hier wie dort. Derselbe innere Zusammenhang, in dem so die Persönlichkeit in sich zusammengefaßt und gefestigt ist" (a. a. O. 47). Dazu kommt, daß die begriffliche Darstellung und Begründung der religiösen Weltanschauung die philosophische weit vorgebildet hat. So gehen der objektive Idealismus und der Idealismus der Freiheit auf religiöse Typen zurück. So ist die Gnosis bedeutsam gewesen für den Pantheismus usw. Wie zwischen Philosophie und Dichtung, so gibt es zwischen Religion und Philosophie Zwischenstufen: Apologie, Gnosis, Neuplatonismus und Mystik.

---

anschauung, 1911 („Typen"). — Erlebnis und Dichtung, 4. Aufl., 1913 („Erl. und D."). — Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation, 1914 („Weltanschauung").

Doch stellt Dilthey neben diesen Uebereinstimmungen auch Unterschiede fest. Er bemerkt in der Philosophie das unausgesetzte Ringen um Allgemeingültigkeit und Universalität, während die Religion, wo sie ihre Reinheit bewahrt, immer an Subjektivität und Partikularität gebunden bleibt. „Der Tiefsinn des Gemüts und die Allgemeingültigkeit des begrifflichen Denkens ringen in ihnen miteinander" (Wesen 36, 48; Typen 21). Daneben herrscht in der Religion das Gefühl der Selbstsicherheit vor, in der Philosophie die Einsicht in die Grenzen der Erkenntnis.

Die starke Betonung der nahen Beziehungen zwischen Religion und Philosophie und die geringe Betonung ihrer Verschiedenheit führt uns zunächst zu der Frage, ob Dilthey überhaupt die Religion gegen die Philosophie fest abgegrenzt hat. Die Beantwortung dieser Frage scheint von der anderen abzuhängen, ob die Philosophie zu der Allgemeingültigkeit hindurchdringt, die der Religion verschlossen bleibt. Nur dann wäre sie „mehr" als Religion und Kunst. Aber nun zeigt sich, daß auch sie ihr Ziel niemals erreicht, denn auch ihre Begriffe entstammen der inneren Erfahrung und den Kräften des Gemüts (Einleitung 490, 504, 509 ff.). Auch sie sind daher nur Zeichen für eine unausschöpfbare „Tiefe". Der metaphysische Geist dringt nicht durch zu einer Objektivität. Und das Ergebnis der Diltheyschen Geisteswissenschaften ist: Metaphysik als Wissenschaft ist unmöglich. „Das Meta-Physische unseres Lebens als persönliche Erfahrung, d. h. als moralisch religiöse Wahrheit bleibt übrig" (Einleitung 489). So wird auch die Philosophie wie die Religion zu einem „Höchstpersönlichen", und sie bleibt in der Frage der Allgemeingültigkeit auf derselben Stufe wie die Religion. Wenn aber Gegenstand und Struktur dieser Lebenskreise im wesentlichen dieselben sind, wird es schwierig sein, feste Grenzbestimmungen für sie zu finden. Es blieben dann nur Unterschiede der psychischen Form. Im ganzen ist Dilthey bemüht, das Gemeinsame der beiden Kultursysteme hervorzuheben, den Blick gerichtet auf jene „gemeinsame Tiefe", in die schließlich alle Objektivierungen des Lebens zurückgehen (Aufbau 104). Das wird noch deutlicher, wenn er an anderer Stelle (Weltanschauung 496 ff.) von dem „metaphysischen Bewußtsein" spricht, das in der

„Tiefe" der Menschheit ist, das auch den Kern der Religion bildet, dessen Schlag empfunden wird in den Mystikern der Reformation, in Kant, Fichte usw. Dieses metaphysische Bewußtsein ist im Menschen mit dem psychologischen Ursprung des Gottesglaubens überall verwoben. Religiöse Symbole wie metaphysische Begriffe sind nur „Hülle und Gewand" des einen unsterblichen metaphysischen Bewußtseins, das nur einer individuellen, keiner wissenschaftlich-allgemeingültigen Ausdrucksart fähig ist, einer irrationalen Tiefe entspringend.

Wir stoßen hier auf den bedeutsamen Begriff der „Tiefe". Wir betrachten die Stellung dieses Begriffs, auf dessen Geschichte weiter einzugehn der Raum verbietet, in Diltheys Denken. Er teilt einmal die Menschen ein in flache und tiefe Naturen (Ideen 1403). Flache Naturen sind die, in die die Eindrücke nicht tief eindringen und daher leicht wieder verdrängt werden. Dagegen haften die Eindrücke bei tiefen Naturen. Diese sind „Dauernaturen". Aus dieser verschiedenen psychischen Disposition der Menschen folgen zwei ganz verschiedene Weltanschauungen. Wie Goethe Glauben und Unglauben in der Geschichte miteinander ringen sieht, so findet Dilthey in ihr den Kampf zwischen „Klarheit, welche nur das sinnlich Vorstellbare anerkennt, und der Tiefe, welche das Unfaßbare und doch Tatsächliche eines Zusammenhangs ausdrücken möchte, der in keinem einzelnen sinnlichen Element wohnen kann" [1]). So spricht er besonders gern von der „Tiefe des Gemüts" und des Erlebens, die anderseits wieder die „Tiefe der Geschichte" und der Wirklichkeit erschließt [2]). Neben dem Blick in die Unendlichkeit des Raumes bleibt uns der Blick in die Tiefe des eigenen Herzens, das „Tieferſehen vom Leben aus" [3]). Aber wie der Raum dem Auge unermeßlich ist, so ist es auch die Tiefe für den Gedanken. Diese Tiefe trägt den Charakter des „Dunklen", „Unfaßlichen", des wenn überhaupt, dann nur dem Erleben Erschließbaren. Das, was begrifflich sich nicht weiter aufhellen läßt, wird in diese Tiefe

1) Einleitung 307. Vgl. Simmel, Schopenhauer und Nietzsche, 55.

2) Hegel 52, 63, 174; Einleitung 90, 92, 328, 7; Wesen d. Phil. 32, 36; Aufbau 12, 68, 104 u. a.

3) Einleitung 490; Typen 30.

verlegt. Aus ihr quillt die Unterscheidung der großen Wissenschaftsgruppen der Natur- und Geisteswissenschaften, steigen die Gestalten des künstlerischen Schaffens und des historischen Verstehens herauf; und die Hauptbegriffe der Metaphysik sind in ihr verborgen. — Das für diesen Zusammenhang Wichtige ist nun, daß Dilthey mit Vorliebe diesen Begriff in Verbindung mit dem Ursprung des religiösen Erlebens bringt. Es ist in der „Tiefe der Menschennatur unerschütterlich fest gegründet" (Weltanschauung 243). Auch wenn die Metaphysik vergangen ist, wird die Selbstbesinnung in ihrer Tiefe wieder das religiöse Erlebnis finden (Hegel 171). Es liegt gewissermaßen in der tiefsten Schicht der Tiefe. Daher kommt die Selbstbesinnung zu festem Resultat erst da, wo das religiöse Erleben „alle Tiefen der Seele aufgeschlossen hat" (Einleitung 328). Und daher kann der Fortschritt des Geistes in seine „letzte Tiefe" am besten an der Entwicklung der Religion studiert werden (Hegel 183). In dieser Tiefe sind Religion und metaphysisches Bewußtsein nicht zu trennen.

Es steht fest, Dilthey hat im letzten Grunde Religion und Metaphysik nicht geschieden. Von Schleiermachers „Reden über die Religion" aus müßten wir berechtigte Kritik daran üben. Doch gestattet das Ziel, das wir uns in diesem Zusammenhang gesetzt haben, nur darauf hinzuweisen. Uns beschäftigt vielmehr die präzisere Erkenntnis von dem Wesen der Religion, zu der Dilthey an Hand seiner historischen Arbeiten vorgedrungen ist.

Das Wesen des religiösen Verhaltens, das was immer und überall an ihm sich aufweisen läßt, sieht er in dem „Verkehr mit dem Unsichtbaren" und den dadurch bedingten Zusammenhängen des Seelenlebens wie Gefühl, Freiheit, Abhängigkeit usw. [1]). Der Verkehr mit diesem Unsichtbaren ist die entscheidende Grundkategorie des religiösen Erlebens. Durch ihn entsteht eine Umwendung des naiven Bewußtseins. Alle Zwecke und Werte des Lebens werden dem einen Unsichtbaren untergeordnet und von ihm aus bestimmt. Aus dem Verhältnis zu ihm ergeben sich die Grundlagen der religiösen Weltanschauung. Aber mit dem Leben bleibt die religiöse Erfahrung immer verbunden. Aus der „Fremdartigkeit des Lebens"

1) Einleitung 170 f., 1907, 39 f., Weltanschauung 500 ff.

(Typen 10, 18 f.) ist sie erwachsen. Die Grenzen und das Dunkel des Lebens empfinden und dabei doch das Bewußtsein eines höheren Lebens in sich tragen — aus diesem Zwiespalt des Bewußtseins erwächst das religiöse Erleben. Sehnsucht in die Ferne, über die Begrenzung hinaus, Zuversicht zu dem gütigen Gott, Schmerz über die Trennung von ihm, Hoffnung auf Errettung der Seele bilden die konstanten Gefühle des im „Gemüt erfaßten" Verhältnisses der Menschenseele zu dem lebendigen Gott, wie Dilthey die Religion überhaupt sich vorwiegend in den Kräften des Gemüts auswirken läßt [1]). Religion wurzelt in dem Bedürfnis, „das höhere Bewußtsein im Leben zu behaupten" (Weltanschauung 497). Sie ist der „Lebenszusammenhang" in einer Person, wo dies Ziel erreicht ist, keine Formel, kein Kultus, kein Dogma, sondern Leben, das in Entwicklung begriffen und in seinen Tiefen irrational ist. Darum kann auch das Wesen der Religion überhaupt oder einer positiven Religion nicht formuliert werden. Die Kräfte der Religion verschlingen sich mit dem „geheimnisvollen Weben des Innenlebens, das kein geschichtlicher Blick durchdringt" (Leben Schl.s 364).

Doch hat nun dies unsichtbare Leben der Religion die Tendenz, sich eine Sprache zu schaffen. Sie schafft sich notwendige Ausdrucksformen im Mythos, Kultus und Dogma. Aber das ist im Grunde alles nur Symbol [2]) und Bilderschrift, die ihren Wert allein durch das Leben erhalten, dessen Zeichen sie sind. Inadäquat und fragmentarisch sind sie alle. Denn so sehr ist Leben hier alles, daß ein Mensch religiös zu leben vermag, obgleich er vielleicht mit seinen Gedanken Gott leugnet, und daß umgekehrt für einen „Frommen" die Gottesvorstellung nichts weiter ist als eine tote Hülle, ein leeres Wort [3]). Das ganze Gewicht liegt hier im lebendigen Gefühl, im inneren Erleben.

1) Hier wohl vor allem unter Schleiermachers Einfluß stehend. Vgl. Einleitung 173; Weltanschauung 137, 503; Hegel 58.

2) Ueber Symbol und Dogma vgl. Wesen d. Phil. 43; Weltanschauung 137 und 503.

3) Einleitung 395, 490. Noch entschiedener wird die Lebensimmanenz von Simmel betont. Vgl. das Problem der religiösen Lage in dem Sammelband „Weltanschauung", 1911, 329 ff. und Rembrandt 1917, 191 ff.

Die Religion unterliegt einer Entwicklung, die kontinuierlich weitergeht. Es gibt Stufen in dieser Entwicklung, entsprechend denen des Verkehrs mit dem Unsichtbaren. Die Entwicklung beginnt da, wo Naturvölker sich dem Willen der Gottheit unterwerfen durch Kultus und Zauberei. Hier entstehen die primitiven religiösen Ideen des Fetischismus, Seelenglaubens usw., die sich in stärkerer oder schwächerer Form auch späterhin behaupten. — Von den offiziellen Kulten sondern sich mit der Zeit freiere und kleinere Kreise ab: Mysterien, Prophetentum, Einsiedlerleben usw. Aber erst die großen religiösen Persönlichkeiten, die „Virtuosen des Erlebens" lösen sich los von der Gewalt der unheimlich dunklen Mächte, unter denen jene primitiven religiösen Ideen entstanden. Nun erst entsteht eine einheitliche religiöse Weltanschauung. Aber diese Entwicklung geht nicht in gerader Linie vorwärts. Sie wird beherrscht von Gemütskräften, die eigenen Gesetzen folgen.

Die höchsten Stufen der Entwicklung des religiösen Motivs sieht Dilthey erreicht im Christentum. In dem Erlebnis, das dieser religiösen Stufe zugrunde liegt, wird eine „neue religiöse Bewußtseinsstellung der Menschheit" herbeigeführt (Weltanschauung 205 f.). Es ist das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit der Menschen, das im Gegensatz zum griechischen Denken und doch von ihm bedingt den Wert von dem Kosmos in das Innere, das Gemüt und den Willen verlegt, „in welcher die einsame Seele des Bettlers sich der des Königs gleichfindet" (a. a. O. 206), und nun erst entsteht das geschichtliche Bewußtsein. — In den folgenden Jahrhunderten bietet sich das Schauspiel der Auseinandersetzung zwischen dem griechischen Intellekt, dem römischen regimentalen Willen und den Kräften des christlichen Gemüts. Dabei mußte das Christentum dem tragischen Schicksal alles Innenlebens verfallen. Bei dem Versuch zu äußerer Gestaltung ist es einer „hierarchischen Heuchelei" verfallen und sein Innenleben zu Begriffen erstarrt (Einleitung 325).

Dilthey gibt eine weitere Zergliederung der Struktur des christlich-religiösen Erlebnisses in den handschriftlichen Entwürfen, die am Ende des zweiten Bandes der gesammelten Werke veröffentlicht sind. Doch da hier nur Bruchstücke vorliegen, erübrigt es sich, auf Einzelheiten einzugehen. Er versteht das Christentum

in dem Zusammenhang der griechischen, römischen und orientalischen Welt; also als geschichtliche Größe. Und als solche ist es den historischen Gesetzen unterworfen: der Kontinuität und Relativität alles Geschichtlichen. Das historische Bewußtsein kennt keine absoluten und isolierten Größen. Daher fordert Dilthey bei der Wesensbestimmung der christlichen Religion die Analysis ihrer ganzen späteren Entwicklung im Abendland (Weltanschauung 204). Und darum fordert er überhaupt an Stelle der dogmatischen Methode die historische, weil ihm das Christentum nicht System, sondern Realität des religiösen Lebens ist. Die dogmatische Methode sieht im Christentum die vollkommenste, absolute Religion. Aber sie verfährt bei dieser Feststellung nicht nach objektiven, beweisbaren Maßstäben.

Wir sind damit zu einem der Zentralpunkte im Denken Diltheys gelangt, zu der historischen Methode, die psychologisch gegründet ist im Erleben und Verstehen, jenen Verhaltungsweisen des Bewußtseins, die im Mittelpunkt des zweiten Teils unserer Untersuchung stehen werden. Wie alles andere, so konnte Dilthey auch die Religion nur als ein historisch bedingtes und begrenztes Faktum sehen, dessen Gestalt sich nicht nur mit den wechselnden Zeiten und Menschen ändert, sondern dessen „Form der Ueberzeugung" auch rastlos in diesen des Absolutheitscharakters baren Veränderungsprozeß hineingezogen wird [1]). — Gnosis, Augustin, die scholastische Begriffsarbeit im Mittelalter, Reformation, Kant, Schleiermacher — sie alle tragen ein letztes Unvergleichliches in sich, wie sie auch Glieder eines großen Zusammenhangs sind. Im Grunde hat jeder Abschnitt dieses großen, immer fortschreitenden religiösen Lebenskreises seinen eigenen Sinn, seine eigene Bewußtseinseinstellung, ist „unmittelbar zu Gott". Und jeder Religiöse sollte, wenn er den Blick auf das große geschichtliche Leben richtet, in seiner Religion „nur wieder eine höhere Stufe" der vergangenen erblicken.

Darum, weil die Religion immer nur als ein zu jeder Zeit neu auftauchender Lebenszusammenhang sich darstellt, der Sinn und Bedeutung eben aus dieser Zeit erhält, findet Dilthey es nicht

1) Vgl. hier besonders die wichtigen Sätze über Novalis' Christentum. Erl. und D. 316 ff.

richtig, die Religion nach dogmatisch-rationaler Methode aus einem Prinzip abzuleiten. So würde man an dem Leben der Religion verständnislos vorübergehen. Nur die historische Methode vermag diesem Leben gerecht zu werden.

Aber, so drängt sich hier die Frage auf, ist nicht mit dem religiösen Leben an sich Absolutheitscharakter verbunden? Führt es nicht, an sich selber gemessen, unmittelbar zu dieser Absolutheit? Wir müssen diese Frage bejahen. Die Geltung des religiösen Erlebens wurzelt zweifellos in einer Schicht, die jenseits der geschichtlichen Kategorien ihr Wesen hat. Dilthey selbst hat aber auch die historische Methode auf religiösem Gebiet nicht restlos durchgeführt. Wenigstens spricht er von dem religiösen Bewußtsein, das wie das metaphysische ewig, unwandelbar und unerschütterlich in der Menschennatur gegründet ist. Dann reicht die Geschichtlichkeit also doch nicht bis in die letzten Gründe des religiösen Lebens [1]), sondern berührt nur seine Peripherie. — Es wird sich später zeigen, wie Dilthey den Vorwurf des historischen Relativismus aus der Struktur des Verstehens heraus zu überwinden versucht. Es wird sich dann auch zeigen, daß er in gewissem Sinne recht hat, wenn er in diesem Zusammenhang sagt, Erkenntnis des Christentums sei die „Analysis des Lebenszusammenhanges der christlichen Religiosität" (Weltanschauung 243), obgleich hier noch mit vollem Rechte gesagt werden könnte, diese Erkenntnis müßte „mehr" sein als bloße Analysis. Ob die historische Methode Diltheys von sich aus in der Lage ist, zur Wahrheitsbegründung der Religion durchzudringen — die Beantwortung dieser Frage müssen wir hier noch offen lassen.

Die Entwicklung der christlichen Religion bis zu dem Höhepunkt, den die Reformation bildet, durchläuft die verschiedensten Stufen. Zwei ihrer Formen aber meint Dilthey in der ganzen Entwicklung immer wieder zu finden: den mystischen Pantheismus und den Personalismus. Der Mensch findet sich einerseits als Teil des göttlichen Universums, von diesem abhängig und ihm hingegeben, als forma dei. Andererseits findet er sich doch diesem Universum gegenüberstehend als autonome Persönlichkeit, erfüllt

1) Dies steht im Widerspruch besonders zu Erl. und D. 316 f.

von dem Bewußtsein seiner moralischen Würde und Verantwortlichkeit. Als unversöhnliche Gegensätze stehen sich diese religiösen Typen in der europäischen Religiosität gegenüber. Und doch bedeuten sie beide einen „allgemeingültigen" Fortschritt der christlichen Religion. — Besonders gern verweilt Dilthey bei der zuerst genannten Richtung, die er auch als religiös-universalen Pantheismus oder Panentheismus bezeichnet [1]); ihre Entwicklung verfolgt er in dem zweiten Band der gesammelten Schriften. Es ist die Anschauung, die er auch wohl transzendentale [2]) Theologie nennt, weil sie analog der Transzendentalphilosophie überall von dem Schöpferischen im Menschen ausgeht. In der Struktur dieser Philosophie ist sie verankert. Hinter alle Formen, Dogmen und Begriffssymbole, geht sie zurück auf den inneren, bildlosen, unsichtbaren Prozeß, der die religiösen Ideen schafft. Unzählige Mystiker, Theologen und Philosophen haben sie vertreten. „Sie findet sich bei Denk und Frank, bei Coornhert und Bodin, bei Weigel und Böhme, bei Kant und Goethe, bei Schleiermacher, Carlyle und Hegel" (a. a. O. 109). Einen starken mystischen Einschlag hat diese Entwicklung, wie denn Dilthey die Mystik auch einmal das „Tiefste in der Geschichte des Christentums" nennt (Leben Schl.s 377). — In ihr bereitet sich eine neue und höhere Stufe der abendländischen Religiosität vor. „So kann durch sie und nur durch sie die letzte Aufgabe des Christentums erfüllt werden, die Religion der ganzen Menschheit zu werden, um so der Menschheit eine definitive geistige Einheit zu geben" (Weltanschauung 130, 210, 243). Damit erschöpfen sich die Hauptlinien der Diltheyschen Wesensbestimmung der Religion.

Fassen wir nun das Resultat nochmals zusammen, so ergeben sich folgende Sätze. Der Wirkungszusammenhang, den wir Religion nennen, ist in seinen Tiefen unausschöpfbar, sowohl extensiv wie intensiv. Er ist aus dem Leben erwachsen, verharrt in dauerndem Zusammenhang mit ihm und unterliegt den Kategorien des historischen Bewußtseins. In ihren Ursprüngen wie

1) Weltanschauung 81, 109 f., 159, 177, 210, 224, 325, 339 f.

2) Ueber den Gebrauch dieses schwierigen Begriffs vgl. Knittermeyer, Der Terminus Transzendental usw., Marburg (Diss.) 1920.

auch in ihrem weiteren Verlauf sind Religion und Metaphysik im wesentlichen identisch, wenn sich auch die Religion stärker im Gefühl und der schweigenden Innerlichkeit auswirkt. Der immer wiederkehrende Grundzug in ihrer geschichtlichen Entwicklung ist der Verkehr mit dem Unsichtbaren. Ihren höchsten Ausdruck hat sie bisher im Christentum gefunden, das wiederum im transzendentalen, mystischen Panentheismus die höchste Stufe seiner Entwicklung erreicht hat.

* * *

Eine kritische Prüfung der inhaltlichen Einzelheiten dieser Bestimmungen würde den Rahmen dieser Abhandlung überschreiten. Die Prüfung der Wahrheitsgemäßheit oder Wahrheitswidrigkeit der Wesensbestimmung der Religion beruht letztlich auch auf der anderen methodisch gerichteten Frage, die wir jetzt näher ins Auge fassen, wie Dilthey diesen religiösen Wirkungszusammenhang begründet hat. Woher nimmt er die Mittel, so fragen wir, aus der unübersehbaren Mannigfaltigkeit des Lebens den Lebenskreis der Religion auszusondern und zu bestimmen? Welches sind die Maßstäbe, mit denen er die religiösen Erscheinungsformen bewertet? Worin ist die Objektivität der religiösen Wirklichkeit begründet? Die Beantwortung dieser Fragen, die schon aus dem Grunde schwierig sind, weil Dilthey sie direkt nicht gegeben hat, würde eine Antwort auf die quaestio juris der Wesensbestimmung der Religion mit einschließen.

In den Arbeiten, in denen Dilthey sich mit der Religion beschäftigt, verfährt er fast überall nach historischer, induktiver Methode, jede Systematisierung ängstlich vermeidend. „Er will nur sehen lassen" (Typen 23), was Religion ist. Er will lediglich eine Phänomenologie der Religion geben. Er will nichts mehr als Wirklichkeit „darstellen"; denn Wirklichkeit und Wert, Sein und Gelten sind ihm unlösbar verbunden (Individualität 299 f.). Die Erscheinungsformen des Lebens werden durch Normen und Idealvorstellungen „von innen" geregelt. „In" ihnen liegt ein lebendiger Wertzusammenhang. Die Wirklichkeit ist ihm nicht gespalten in die Gegensätzlichkeit von geltender Form und wertindifferentem Material.

„Wert ist vom Gefühl unabtrennbar" (Ideen 1386). So bemerken wir durchgehend bei Dilthey die Tendenz, das Gebiet der geltenden Werte möglichst wenig von dem Gebiet des Seins zu sondern, da ersteres in letzterem eingeschlossen ist. Deswegen nennt er Erkenntnistheorie einmal „Psychologie der Bewegung" (Ideen 1321), Logik „Analysis des vorhandenen Zusammenhangs der Wissenschaften" (Aufbau 13), wie er diese Analysis auch als den „fruchtbarsten Weg zur Auffindung allgemeiner Wahrheiten" (a. a. O. 90) bezeichnet. Deswegen hält er die Trennung des „Stoffs der Eindrücke von den Formen der Zusammenfassung" für „bloßes Hilfsmittel der Abstraktion" (a. a. O. 59). Deswegen sucht er einen „lebendigen Zusammenhang" nachzuweisen von den elementaren Denkleistungen bis zu den formalen Kategorien. Es gibt hier keine Sprünge. Alles ist zu einem lebendigen Ganzen verbunden.

Woher, so fragen wir uns, nimmt Dilthey das Recht, Sinn und Sein, Wahrheit und Leben, Wert und Wirklichkeit, Gehalt und Gestalt weitgehend zu identifizieren, obgleich in der Vorkriegsphilosophie immer wieder auf die Wichtigkeit jener Scheidung als einer „Urdualität" [1]) hingewiesen wird? Freilich besteht nach Husserls Logischen Untersuchungen kein Zweifel mehr darüber, daß in jedem Denkkomplex sinnliche und unsinnliche Momente, kategoriale Form und Kategorienmaterial enthalten sind, daß der Gegenstand erst durch die „Gegenständlichkeit" konstituiert wird und durch letztere erst seine „Geltung". Gelingt es uns, eine einwandfreie Antwort auf jene Frage bei Dilthey zu finden, so würde darin die Möglichkeit einer Begründung der Religion gegeben sein. Er wäre dann im Rechte, wenn er, wie gezeigt wurde, Erkenntnis und Analysis der Religion identifiziert. Erforderlich aber ist zu diesem Zweck eine Prüfung seiner geisteswissenschaftlichen Methode überhaupt.

Die Religion gehört wie Kunst, Recht, Wissenschaft, Wirtschaft usw. zu den Objektivationen des Lebens. Dilthey nennt diese Gebilde auch Zwecksysteme, Wirkungszusammenhänge, Kultursysteme usw. Sie sind in sich selber zentriert. In ihnen wirkt sich ein teleo-

1) Vgl. E. Lask, Die Lehre vom Urteil, 1912, 180, und H. Rickert, Ueber logische und ethische Geltung. Kantstudien, 1914, 185 ff. u. v. a.

logischer Zusammenhang aus, eine lebendige zweckvoll orientierte Entwicklung, die in einer Zeit verläuft und den historischen Gesetzen unterliegt. Es sind Erzeugnisse des menschlichen Geistes, und obwohl auch sie schon Abstraktionen aus der lebendigen Wirklichkeit darstellen, ist es hier allein möglich, die Wirklichkeit zu sehen wie sie ist, während die Natur sich uns als bloßer „Schatten einer verborgenen Wirklichkeit" darstellt (Einleitung XVII). So ist der Zusammenhang der Natur abstrakt und nur begrifflich faßbar, der geistesgeschichtliche dagegen lebendig und unmittelbar gegeben. Entsprechend diesen beiden Arten von Wirklichkeit unterscheidet Dilthey Geistes- und Naturwissenschaften, die er einander scharf gegenüberstellt. Der spezifisch verschiedene Gegensatz dieser Wissenschaftsgruppen erfordert zwei ebenso verschiedene Erkenntnismethoden. Der Gegenstand der Naturwissenschaften wird erkannt, begriffen und erklärt, der der Geisteswissenschaften erlebt und verstanden. So wird auch der Gegenstand der Religionswissenschaften erlebt und verstanden. Wie aber seit Kant die Objektivität des Gegenstandes ihren Grund hat in den Gesetzen des Erkennens, so sind wir berechtigt anzunehmen, daß es sich ähnlich auch im Gebiet des Erlebens und Verstehens verhält, daß also auch die Objektivität des Gegenstandes der geisteswissenschaftlichen Wirklichkeit im Erleben und Verstehen selber beschlossen liegt. Demnach würde die Frage, wie der Gegenstand der Geisteswissenschaften, speziell der Religionswissenschaften möglich ist, identisch sein mit der Frage, ob im Erleben und Verstehen die Möglichkeit beschlossen liegt, den objektiven Gegenstand zu konstituieren.

Zunächst gilt es, die eigentümliche Art dieser beiden Verhaltungsweisen durch den Gegensatz zum Erkennen zu beleuchten. Etwas erkennen heißt, ein sinnliches Material mit kategorialer Form umschließen [1]). Diese Form ist hier das eigentlich Bedeutsame, das den Gegenstand Konstituierende, ihm Sinn, Wert, Geltung Verleihende. Sie ist der eigentliche Gegenstand der Erkenntnis, während das sinnliche Material nur negativ zu charakterisieren ist als ein Formbares, Bestimmbares, an sich aber undurch-

1) Vgl. zu dieser Bestimmung E. Lask a. a. O. 55 ff. und besonders die Logik der Philosophie und Kategorienlehre, 1911.

dringlich, irrational, wert- und bedeutungsfremd bleibt. Es wird von der kategorialen Form nur „umgriffen", nicht begriffen, nur „umleuchtet", nicht durchleuchtet, nur „etiquettiert", „besiegelt", „betroffen", mit „logischer Kruste" umgeben. Zwischen Form und Material bleibt eine unüberbrückbare Kluft. — Das Subjekt dieses Formerkennens ist ein im strengsten Sinne ausschließlich logisches, nichtwirkliches, wie zum Beispiel Kant es bezeichnet hat mit dem Ausdruck „transzendentale Apperzeption". Alles eigentliche „Subjektive" ist hier gestrichen. Was übrig bleibt, ist ein reiner Formbegriff, eine lediglich hypothetische Setzung, ein konstruktives Hilfsmittel.

Nur auf die Herausstellung dieser Momente des Erkennens kommt es in unserem Zusammenhang zunächst an. Was bedeuten demgegenüber Erleben und Verstehen? Es ist ein vorwiegender Zug dieser Funktionen, daß sie auf seelische und geistige Zusammenhänge gerichtet sind, Personen, Handlungen, Zustände, Epochen usw. So ist das Erleben nach Dilthey ein „einfaches Innewerden dessen, was in der Person, im Selbstbewußtsein gegeben ist, von einer Sicherheit, die jeden Zweifel ausschließt" (Einleitung 316 f.). Nur dieses einfache Innewerden ist imstande, die mannigfachen „Lebensbezüge", die mich jeden Moment erfüllen, zu erfassen und bis in ihre innersten Teile zu durchdringen. Das schlichte Erkennen versagt hier. Wir stoßen hier auf den entscheidenden Grundzug des Erlebens. Während das Erkennen immer nur ein Wissen „um" ein Sinnliches, ein Klarwerden „über" ein Sinnliches ist, wird hier das Material vom Strom des Erlebens eingeschlossen und durchdrungen. Das für das Erkennen charakteristische Merkmal des Gegenüberstehenden und der Gegensätzlichkeit fällt hier fort. Die Beziehung zum subjektiven Leben und zur Lebenserfassung ist hier von größter Bedeutung. Der Erlebnisgegenstand empfängt aus dem persönlichen Leben erst seine Erfüllung. Zugleich treten die rein intellektuellen Prozesse zurück. Das Erleben wurzelt ganz in der Totalität des Gefühls. Der „ganze Mensch" ist das Subjekt. — Es gibt Begriffe, die typische Erlebnisbegriffe sind, die erst im Erleben und in der Lebenserfahrung ihre Bedeutung, Kraft und Wahrheit erhalten. Die Hauptbegriffe der Geistes-

wissenschaften und nicht zuletzt der Religionswissenschaft gehören zu dieser Gruppe. Sie bleiben ohne eigenes Erleben geradezu unerkannt, unwirklich. So konstituiert das Wissen um den religiösen Gegenstand, das Fürwahrhalten desselben nicht seine Wahrheit. Der Religiöse weiß nur, weil er erlebt hat, weil der religiöse Gegenstand ein Stück seines eigenen Lebens geworden ist, von seiner eigenen Lebenserfahrung durchdrungen, in ihr begründet ist. Das Erleben ist hier überall das Erste, um allmählich zum Wissen zu werden, das kategoriale Erkennen wird von ihm als bedeutungsunbetonte Form bewertet. Es sinkt herab zu einem Ausdrucksmittel. Während beim Erkennen das Wahrheitsmoment in der Form eingeschlossen ist, ist es hier gleichsam in den Inhalt verlegt. Die Form kann verstümmelt, ja unwahr sein, während das Erleben, das hinter ihr liegt, von größter Wahrhaftigkeit ist, und umgekehrt. So kommt Dilthey zu dem oben erwähnten Satz, daß der, welcher Gott erkannt hat, noch nicht religiös ist, während umgekehrt der, welcher Gott begrifflich leugnet, religiös zu erleben vermag. — Dilthey erkennt die Selbstgewißheit dieses Erlebens, die unerschütterlich in sich gegründet ist, zugleich aber auch seine subjektive Beschränktheit. Diese Schranke des ihm anhaftenden Einmaligen, Subjektiven, Singularen glaubt er nun durchbrechen zu können im Verstehen.

Verstehen ist Nacherleben (Studien 197), hat das Erleben zur Voraussetzung und bleibt mit ihm dauernd verbunden. Schon deswegen kann man fragen, ob Dilthey, wenn er überhaupt von Subjektivität des Erlebens spricht, diese im Verstehen überwinden wird. — Am schärfsten tritt der Charakter dieser Funktion wieder heraus durch den Gegensatz zum Erkennen. Es sind besonders drei Momente, die den Gegensatz bezeichnen. Das Erkennen verharrte bei seiner Bestimmung des Gegenständlichen in der Flächendimension der Form. Das Erkennungsmoment bestand in der logischen Hülle, Besiegelung, Klarheit „um" oder „über" das logisch nackte, sinnliche Material, gleichsam in einem Flächenbetasten eines als Inhalt immer dunkel und dem Ich fremd bleibenden Etwas. Es kann bei ihm nur von einem „Anhaften", einem „Zugeschnittensein" der Form für das Material die Rede sein. Im Gegensatz

hierzu geht das Verstehen in die Tiefe. Es ist oben in einem andern Zusammenhang auf die Wichtigkeit dieses Begriffs in Diltheys Denken hingewiesen. Hier gewinnt der Begriff von neuem Bedeutung. Zunächst handelt es sich um die Tiefe des verstehenden Subjekts. So sagt Dilthey von Hegel, daß ihm aus der „zurückgehaltenen Tiefe" seines Geistes die Kraft kam, „welche das Vergangene bis in seine letzte Innerlichkeit wieder lebendig zu machen ihm ermöglichte — mit allem, mit Trennungen, mit Leid, mit Sehnsucht, mit Seligkeit" (Hegel 174). „Wir verstehen, indem wir aus unserem eigenen tiefen Leben dem Staube des Vergangenen Leben und Atem wiedergeben" (Einleitung 320). Dazu die Tiefe des verstandenen Objekts. Das Verstehen verharrt nicht an der Fläche seines Objekts, sondern wühlt sich ein in seine letzten „Tiefen" (Hegel 71 ff.), bis zu dem Punkt, wo Gehalt und Gestalt zusammenlaufen, wo das „Wesen" erfaßt ist, das zugleich Wert ist, wo auch in dem Einmaligen, Individuellen ein Notwendiges und Allgemeingültiges erkannt wird, bis zu dem, was Dilthey einmal „objektive Tiefe" genannt hat (Wesen der Phil. 36).

Der zweite Unterschied zwischen Erkennen und Verstehen liegt nun gerade in dem Weg zu dem Objektiven, das jede dieser Funktionen zu konstituieren strebt. Sofern das Erkennen wahr sein will, muß es von jeder subjektiven wie individuellen Eigenart abstrahieren. Daher ist das logische Subjekt des Erkennens die transzendentale Apperzeption wie bei Kant, das unpersönliche „Bewußtsein überhaupt" bei Rickert [1]), eine unwirkliche, überall identische, zeitlose, bewußtseinstranszendente hypothetische Setzung, in der nicht „wirkliches Blut" rinnt, sondern der „verdünnte Saft von Vernunft als bloßer Denktätigkeit" (Einleitung XVI f.). Dilthey findet den entgegengesetzten Weg zu seinem Objekt. Gerade das volle subjektive, persönliche und geschichtliche Leben wird bei ihm ein positiver Erkenntnisfaktor. „Der ganze Mensch" [2]), die „Totalität unseres Wesens" [3]), die „Totalität der Gemütskräfte" [4]),

1) Vgl. Rickert, Gegenstand der Erkenntnis, 1915, 45 ff. und 318 ff.
2) Einleitung XVII. 3) A. a. O. XVIII.
4) A. a. O. 171, 185, 457, 504, 510; vgl. Realität 982; Ideen 1342; Individualität 299, 309; Studien 331 f. u. v. a.

„das Leben in seiner Totalität“ [1]) sind das verstehende Subjekt. Dilthey wendet sich besonders gegen die intellektualistische Isolierung des erkenntnistheoretischen Ich. Wir verstehen nicht durch rein intellektualistische Prozesse, sondern durch das „Zusammenwirken aller Gemütskräfte“ (Ideen 1342). Man könnte paradox sagen: je tiefer diese subjektive Gemütswelt reicht, desto objektiver der Gegenstand des Verstehens. Der Grad der Objektivität ist abhängig von dem Grad der Subjektivität. Dem nur erkennenden Historiker werden die geschichtlichen Erscheinungen zu toten Figuren, die isoliert in der Zeit stehen, oder mechanisch verbunden sind. Dem verstehenden Historiker wachsen sie zu Gestalten, bedeutsamen Individuen, werterfüllten, lebendigen Zusammenhängen. Nur weil wir „alle Leidenschaften, Schmerzen und Schicksale des Menschenlebens“ erleben, „darum verstehen wir Menschenleben, Historie, alle Tiefen und Abgründe des Menschen“ (Ideen 376). — Dieser eigenartige, dem Verstehen eigentümliche Begriff der Objektivität wird schließlich noch deutlicher durch den dritten Unterschied des Verstehens vom Erkennen. Während bei letzterem immer sinnliches Material und kategoriale Form sich gegensätzlich gegenüberstehen, während hier die Ursprungsfrage von der Frage der logischen Geltung dauernd streng getrennt bleibt, fallen für Dilthey im Gegenstand des Verstehens Sein und Geltung, Ursprung und Recht zusammen. Das verstandene Objekt ist von vornherein, als verstandenes, ein sinnvolles, bedeutsames. Eine philosophische Begründung spricht hier nur aus, was der Gegenstand des Verstehens in Wirklichkeit ist. Wohl haftet das Verstehen wesentlich am Einmaligen, Singularen. Aber unter seiner Arbeit erweitert sich dies zu einem Allgemeinen, Generellen, ja Notwendigen, was Dilthey mit dem Begriff „Typus“ bezeichnet, so daß die Frage der Geltung ihren Sinn verliert, sobald das Objekt verstanden ist. Wert und Wirklichkeit fallen hier von vornherein zusammen [2]). Und das ist nun der entscheidende Maßstab für die „Objektivität“ des Verstehens: daß Leben hier Leben faßt (Aufbau 66). Wenn es gelungen ist, die an sich tote Tatsächlichkeit mit

1) Aufbau 83.

2) Vgl. Simmel, Goethe, 57, 59.

dem eigenen Leben zu durchdringen und so zum Leben zu erwecken, daß sich im Subjekt wie im Objekt zugleich eine Steigerung ihres Wesensgehalts vollzieht, wenn der unmittelbare Kontakt zwischen objektivem und subjektivem Leben hergestellt ist, dann hat das Verstehen sein Ziel erreicht. Wie das Leben das „Erste" und immer „Gegenwärtige" ist (Einleitung 185), das stets Zeugende und Schaffende, das ruhelos in Entwicklung Begriffene, von dem jeder Begriff, jedes Urteil nur ein leerer Schatten ist, eine Abstraktion, so wird Dilthey das Leben zum Wahrheitsmaßstab überhaupt, speziell zum Prinzip des Verstehens. Während wir alles, was wir erkennen, „damit von uns als der lebendigen Realität" entfernen, während alles Erkennen ein „Abrücken des zu Erkennenden vom Leben" bedeutet, „ein Verlegen in eine Sphäre, in der es „kein unmittelbar reales Leben mehr gibt" [1]), ist Ausgangs- und Endpunkt des Verstehens: Leben und geltendes Leben. Denn „hier ist das Leben selber. Es ist beständig sein eigener Beweis" („Realität 1018).

Dilthey ist nicht der erste und einzige Denker, dem das Leben zu einem entscheidenden Wertkriterium wird. Schon Fichte, Schelling und die Romantik überhaupt haben diesem Begriff hohe Beachtung geschenkt [2]). Noch größere Bedeutung gewinnt der Begriff in neuerer Zeit bei Nietzsche, Bergson, Eucken, Simmel u. v. a. Im Anschluß an diese Denker ist eine große philosophische Bewegung entstanden, in deren Mittelpunkt das Nachdenken über das Leben steht, und die — im allgemeinen antiintellektualistisch gerichtet — das Erkennen durch das Erleben zu ersetzen sucht [3]). Die verschiedensten Auffassungen vom Leben treffen in dieser Bewegung zusammen. Parallel geht ihr eine entsprechende Strömung in der Theologie, die in W. Herrmann ihren schärfsten systematischen Ausdruck gefunden hat. So ist Religion nach ihm

1) Vgl. Rickert, Die Philosophie des Lebens, 1920, 110, 113 f.

2) Vgl. z. B. Fichte, Werke II, 332 ff., 337; IV, 343, 348, 352, 381; VII, 55; Anweis. z. sel. Leben (Deutsche Bibliothek) 21, 56, 107, 144; vgl. E. Lask, „Fichtes Idealismus" usw., 1914, 157 ff.

3) Eine Darstellung und Kritik dieser philos. „Modeströmung" gibt Rickert in seinem zuletzt erwähnten Buch.

„das Wahrhaftigwerden des individuellen Lebens“ [1]). Unwahrhaftig werden wir, wenn wir auf dies Leben nicht hören, denn es handelt sich in der Religion „allein um die innere Lebendigkeit des einzelnen Menschen“ [2]). Es liegt hier dieselbe Tendenz vor wie bei Dilthey, der auch zu zeigen versucht, wie jeder von der individuellen Tiefe [3]) seines Erlebens ausgeht und eben so zur Objektivität kommt. Aber abgesehen davon, daß das Erleben bei Herrmann vorwiegend nur auf Menschen gerichtet ist, und dabei einen ganz bestimmten Inhalt gewinnt, ist dies Eine als wichtiger Unterschied zwischen beiden Denkern nicht zu verkennen: während Herrmann von vornherein den Anspruch auf Objektivität im wissenschaftlichen Sinne ablehnt, indem er scharf zwischen Erkennen und Erleben scheidet, bemerkt man bei Dilthey das Ringen um die Objektivität des Erkennens, deren Struktur doch, wie wir sahen, spezifisch verschieden ist von der Objektivität des Verstehens. So kommt es, daß sich die Grenzlinie zwischen Verstehen und Erkennen bei ihm oft verwischt. Freilich zeigt sich diese Linienverwirrung weniger darin, wenn er sagt, das Verstehen bleibe immer abhängig von der „Präsenz des generellen Wissens in ihm“ (Aufbau 83), und es müßte immer schon die Werte voraussetzen, die es beweisen will; denn umgekehrt findet auch das generelle Wissen seine Voraussetzung wieder im Verstehen. Aber darin dürfte man mit Recht eine Bewertung des Verstehens nach einem ihm fremden Maßstab erblicken, wenn er einmal sagt (Festschrift 201), alles Verstehen sei relativ und könne nie vollendet werden, und wenn er andererseits darauf hinweist, daß zur Begründung der Geisteswissenschaften eine „Theorie des Wissens“ (Studien 327 ff.) nötig sei, obgleich an anderer Stelle Begriffe, allgemeine Urteile und generelle Theorien „Abkömmlinge“ von Erleben und Verstehen genannt werden (Aufbau 47). So spricht er von der „logisch-erkenntnistheoretischen Selbstbesinnung, die die Entwicklung der Geisteswissenschaften begleiten muß“ (Studien 323), von der Allgemein-

1) ZThK 1907, 333.

2) Christl. Welt 1907, 223, 226; vgl. ZThK 1909, 167; 1911, 11.

3) Simmel würde diese individuelle Tiefe wohl der „Schicht der typischen Geistigkeit in uns“ zuweisen. Vgl. Vom Wesen der Philosophie 18.

gültigkeit als dem Endziel dieser Wissenschaften (Aufbau 67 f.). Diese und ähnliche Ausdrucksweisen, die dem Gebiet des Erkennens entnommen sind, müssen die Eigentümlichkeit der beiden an sich grundverschiedenen Verhaltungsweisen des Bewußtseins verwischen.

Es ist nachdrücklich zu betonen, daß man wohl von einer Wahrheit des Verstehens sprechen kann, daß aber die Gegensätze von Wahr und Falsch im Bereich des theoretischen Erkennens eine andere Bedeutung haben als in der Sphäre des Verstehens, daß man hier besser nur von wirklich und unwirklich, lebenserfüllt und tot, oberflächlich und tief spricht. Es gibt hier bei der Bestimmung des Gegenstandes nur intensive und extensive Graduunterschiede, die eine unendliche Reihe bilden, dem unendlichen Inhalt des Lebens entsprechend. Vom eigenen Erleben und der Lebenserfahrung geht das Verstehen in „immer neue Tiefe". In immer reicherem Erleben, in immer breiterer und tieferer Erfassung der geschichtlichen Werte, in immer feinerer Differenzierung läßt das Verstehen die Wirklichkeit sehen. Aber „das hat kein Ende". Wohl ist jede Gestalt des Verstehens notwendig und allgemein und hat objektiven Gehalt, aber sie ist auch unausschöpfbar. So gilt in diesem Fall hier dasselbe wie für das Erkennen, daß der unendliche Weg zum Gegenstand alles ist. Nur daß dieser Weg dadurch noch mehr in die Länge erstreckt erscheint, daß die Sphäre des Verstehens der Kategorie des geschichtlichen Bewußtseins unterworfen ist. Wir verstehen nur, weil wir geschichtliche Wesen sind. Und darum geht der Weg nicht nur unendlich in die Tiefe, sondern auch unendlich in die Breite. Der Verstehende kann und darf nicht seinen geschichtlichen Horizont durchbrechen. Er kann nur nachtastend sich diesem Horizont nähern, der durch den fortschreitenden geschichtlichen Ablauf sich stetig erweitert oder verschiebt.

Man hat Dilthey des Relativismus und des Historismus [1]) bezichtigt, gerade deshalb, weil er sich stetig dieses geschichtlichen Horizonts bewußt gewesen ist. Vom Standpunkt des Erkennenden sicherlich mit Recht. Betrachtet man seine systematische Arbeit mit dem Auge des Transzendentalphilosophen, so wird dies immer das Resultat der Untersuchungen sein, daß es ihm nicht gelungen ist,

1) Rickert a. a. O. 46 ff.

zu festen allgemeingültigen Maßstäben durchzudringen, weil sein Blick wie gebannt bei dem nackten Inhalt der Wirklichkeit stehen blieb. Geht man jedoch von der Voraussetzung aus, daß Verstehen und Erkennen zwei ganz verschiedene Verhaltungsweisen des Bewußtseins sind, von denen jede ihr Recht hat und daher mit eigenem Maßstab gemessen werden muß, so wird auch die Beurteilung dessen, was Dilthey auf dem Gebiet der Begründung der Geisteswissenschaften versucht hat, eine andere werden. Dann wird sich bei näherer Untersuchung ergeben, daß auch der Verstehende nach seiner Art zu festen, ja zeitlosen Größen vordringen kann, wie Dilthey sie selbst in seinen Typen dargestellt hat, daß hier ein bedeutungsgesättigtes Sehen vorliegt — vergleichbar der „Wesensschau" bei Husserl [1]) —, das aus dem Verstehen einen „lebendig künstlerischen Prozeß" macht. Von hier gesehen müßte sich eine Kritik auf ein Verstehen des Diltheyschen Verstehens beschränken, auf eine Darstellung seiner Struktur, seiner Möglichkeit und seiner philosophischen Grenzen, wie es in diesem Zusammenhang etwa versucht wurde.

Man hat Dilthey auch in eine Linie mit Bergson gestellt und in ihm einen Intuitionisten [2]) gesehen, weil er meinte, Leben und Wirklichkeit unmittelbar im Erleben fassen zu können. Auch das ist nicht in jeder Beziehung richtig. Ganz zutreffend hat Stein den Unterschied zwischen Dilthey und Bergson hervorgehoben [3]). Dilthey weiß, daß eine Interpretation der Wirklichkeit an den Begriff gebunden ist, daß sich uns diese Wirklichkeit nur durch mühsame Einzelforschung schrittweise erschließt. „Die exakten Forschungsweisen sind . . . die selbstverständliche Voraussetzung seines Standpunktes" [4]). Und nicht ohne Grund hat man darauf hingewiesen, wie er durch die Positivisten Comte und Mill beeinflußt worden ist. Er selbst hat neue Ausdrucksformen für das Wirkliche geschaffen, und seine Ausdrucksart hat nichts Impressionistisches. Der äußeren Form nach unterscheiden sich seine Sätze auch nicht

1) Vgl. Ideen zu einer reinen Phänomenologie usw., 1913, 36 ff.
2) Rickert a. a. O. 28, 46.
3) A. Stein, Der Begriff des Geistes bei Dilthey, 24 f.
4) Groethuysen, W. Dilthey. Deutsche Rundschau 1913, 78.

von den Sätzen der erkennenden Philosophen. Und doch unterscheidet sich der Satz des Verstehenden spezifisch von dem des Erkennenden. In beachtenswerter Weise hat Stein auch auf diesen Unterschied hingewiesen (a. a. O. 101 f.). Diltheys Sätze enthalten nach ihm „Hinweise auf die Bedeutsamkeit des Ganzen, von denen ihr logischer Sinn auch nichts ahnen läßt". Der Sinn des verstehenden Satzes ist mit seinem logischen Sinn nicht identisch. Er liegt in einer anderen Schicht des Gegenständlichen, wie denn der logische Sinn verstümmelt und widerspruchsvoll sein mag, wo der andere Sinn doch noch klar hervorleuchtet, und wo umgekehrt bei völliger Ausprägung des logischen Sinnes der andere Sinn wie aus der Ferne oder überhaupt nicht erfaßbar ist. Er leuchtet durch die Elemente des logischen Sinnes nur hindurch, hält sich lediglich an ihnen wie an einem Gerüst. In Wahrheit aber geht er weit über den Satz hinaus, in dem er „gemeint" wird, ist ebenso mitbedingt durch den Zusammenhang der Sätze, in dem sein Ursprungssatz steht. — Doch eine ausführliche Analyse dieses Satzes dürfte den Rahmen der Untersuchung überschreiten. Hier sollte nur angedeutet werden, daß das Verstehen die begriffliche Form nicht entbehren kann und doch weit mehr bedeutet als diese.

Nur hingewiesen sei auch auf die Dilthey ganz verwandte Problematik der Objektivität des Verstehens bei Simmel. Diesem Denker ist es vermöge seiner viel reicheren Begriffstechnik mehr als Dilthey gelungen, das hier vorliegende Problem in seiner Schärfe zu erfassen. Im Gegensatz zu der „Objektivität alten Stils" [1]), die in Kant ihren größten Ausdruck gefunden hat, spricht Simmel von einer „dehnbareren, weniger abschließenden Art von Objektivität" [2]) des Verstehens, die nicht logisch berechnet, sondern nur „psychologisch aufgefaßt" [2]) werden kann. So kommt Simmel zu dem in der Sphäre des Erkennens an sich unmöglichen Begriff der „Objektivität des Individuellen" [3]) bzw. des „individuellen Gesetzes". Die Struktur dieser Objektivität ist nicht die Allgemeingültigkeit der Mathematik oder Naturwissenschaften, wohl aber

1) Lebensanschauung 239.
2) Probleme der Geschichtsphilosophie 53.
3) Lebensanschauung 226.

eine anders gestaltete Allgemeinheit und Notwendigkeit. Mit immer neuen Begriffen sucht Simmel dieses bisher noch wenig beachtete Gebiet zu erhellen. Er spricht von einer „Ueberpersonalität der psychischen Zusammenhänge“ [1]), einer „übersubjektiven Richtigkeit“, „typischen Gültigkeit“, dem „typischen Gesetz des individuellen Lebens“, der „typischen Formel des Geistigen“, von der Verklammerung des Wertes mit der Wirklichkeit usw., Begriffe, auf die wir in diesem Zusammenhang nur hindeuten können. Aber diese Ausdrucksarten, in denen man das Ringen um ein von Begrifflichkeit noch nicht Angetastetes spürt, zeigen doch mit aller Deutlichkeit jenes Gebiet an, das von dem des Erkennens spezifisch verschieden ist, und dem man Objektivität doch nicht absprechen kann.

* * *

Wir stehen am Ende unserer Untersuchung. Als Resultat ergibt sich nun: Dilthey hat eine philosophische Begründung der Religion nicht gegeben, nicht geben wollen und nicht geben können. Vom Standpunkt des Verstehens aus konnte er nicht einmal zu der Frage kommen, welches die festen geltenden Maßstäbe der Religionswissenschaft seien, geschweige zu ihrer Beantwortung. Er war gebannt von der Wirklichkeit des religiösen Lebens. Darum war ihm Dogmatik „nicht Auffindung der absoluten Wahrheit, sondern Darstellung dieses religiösen Lebens“ [2]). — Und doch ist hier mehr als historische Methode. Jene Frage, ob die historische Methode Diltheys mehr ist als nur historisch, ob sie auch wahrheitsbegründende Elemente in sich schließt, die Frage also, auf die wir im ersten Teil unserer Untersuchung geführt wurden, können wir jetzt bejahen. Denn Wirklichkeit, Wert, Leben, Wahrheit waren ihm keine gesonderten Begriffe, sondern erschlossen sich ihm im Verstehen, wie ein lebendiger Zusammenhang. Darstellung des Wesens und Begründung, Analysis und Erkenntnis der Religion sind daher bei Dilthey prinzipiell nicht zu sondern.

Die Methode des Verstehens ist nicht neu, wohl aber die Be-

1) Vgl. zu dem folgenden Probleme der Geschichtsphilosophie 31, 32, 39, 52, 143; Goethe 17.

2) Groethuysen a. a. O. 86.

sinnung auf sie. Vor allem fehlt noch eine eindringende Bearbeitung seiner Hauptkategorien. Die einseitig philosophisch orientierten Denker stehen ihm kritisch, zum Teil ablehnend gegenüber [1]). Aber Dilthey hat durch seine Arbeiten selbst gezeigt, welche Möglichkeiten das Verstehen in sich schließt. In neuerer Zeit beginnt man besonders unter seinem Einfluß das Verstehen nutzbarer zu machen [2]). Mit der weiteren Besinnung auf das Verstehen tun sich besonders auch für den systematischen Theologen neue Ausblicke auf. Es besteht berechtigte Hoffnung, den religiösen Gehalt durch die Methode des Verstehens in reinerer Gestalt sehen zu lassen, als es dann geschah, wenn intellektualistische Bestrebungen diesen Gehalt vor der logischen Form verkümmern ließen [3]). Und ein neuer Begriff von Objektivität tut sich hier auf: daß der einzelne in seine subjektive Tiefe hineingehen muß, um zur wahren Objektivität zu kommen. Die philosophische Grenze des Verstehens aber, daß ihm die Sphäre der Allgemeingültigkeit verschlossen bleibt, erfährt in der Religion eine andere Bewertung. Gerade hier kann sich diese Grenze des Verstehens als eine besonders positive und fruchtbringende erweisen, wenn anders man in der Religion das Wahrhaftigwerden des individuellen Lebens erblicken darf.

---

1) Rickert a. a. O. und Zwei Wege der Erkenntnistheorie. Kantstudien 1909, 194; sowie E. Lask a. a. O. 80, 201.

2) Vgl. E. Spranger, Lebensformen, 1914; K. Oesterreich, Einführung in die Religionspsychologie usw., 1917.

3) Vgl. E. Lask a. a. O. 207 f.

Wurzel und Ursprung der orthodoxen Lehre von der unio mystica.

Von

Lic. Wilhelm Koepp, Privatdozent in Halle.

Sammlung der unio-Literatur bis nach dem Pietismus (direkt und meist in den Urausgaben benutzt): Luther, bes. die späteren exeget. Schriften. Chemnitz: De duabus naturis in Christo, ferner: Fundamentum sanae doctrinae de coena, 1570. Konkordienformel 1577. Petr. Glaser: Tauleri christliche Lehre, Dresden 1583. Heßhusius: De duabus naturis in Christo, 1590. Stephan Prätorius: Spätere Traktate, 1592—1603. Lutherische Dogmatiker um 1600. Philipp Nicolai: Sacrosanctum omnipraesentiae Jesu Christi mysterium, Frankfurt 1602. Valentin Weigel: Schriften 1609/14. Johann Gerhard: Loci theologici, Bd. I, 1610. — Friedrich Balduin: De communione nostri cum Christo, 1618; wiedergedruckt 1619: De pane vitae, Wittenberg. Johannes Arndt: De unione credentium, cum Christo Jesu, Capite ecclesiae, o. O. und J. (1620); ferner: Repetitio apologetica. Dilger: Arndts richtige Lehre ... 1620. Andreas Merkius: Treuherzige Warnung für'm Weigelianismo, Hall 1620; Notwendige Schutzschrift gegen Ezechiel Meth, Hall 1621. Justus Fewrborn: Sciagraphia, Gießen 1621. Johannes Arndt: Stephani Prätorii 58 auserlesene Traktätlein, Lüneburg 1622. Balthasar Meißner: Rede „De christiano", 1622. Nicolaus Hunnius: Christl. Betrachtung der neuen Paracelsischen und Weigelschen Theology, Wittenberg 1622. Theodor Thummius: Impietas Wigeliana, Tübingen 1622; Tapeinosigraphia, 1622. Solida Decisio Saxonica 1623/4. Lucas Osiander II.: Theologisches Bedenken ... über Joh. Arndts genanntes .... Wahres Christentum, Tübingen 1623. Heinrich Varenius I.: Rettung der Vier Bücher vom Wahren Christentum, Lüneburg 1624. Paul Egard: Ehrenrettung Joh. Arndten ... 1624; Geheimnis des Reiches Gottes im Menschen, 1625. Statius Buscher: St. Theologiae synopsis methodica, Lüneburg 1625. Nicolaus Hunnius:

Kurzer Inhalt dessen, was ein Christ . . . zu glauben bedürftig sei, Wittenberg 1625; später 1628 als „Epitome credendorum". Friedr. Dame: Abgedrungene Relation des Colloquii . . mit Nicolaus Knutzen und Hartwich Lohmann, Flensburg 1625. Johann Gerhard: Exegesis locorum, Bd. II, 1625. Justus Feurborn: De Dei . . et Christi . . . apud gubernandas creaturas . . . generali praesentia, 1625; Ueberhaupt: Gießener Disputationen; ferner: De divina speciali et gratiosa in ecclesia . . . . praesentia, Marburg 1626. Josua Stegmann: De vero christianismo; Trias epeisagmaton Nr. 2, Frankfurt 1626. Johann Gerhard: Evangelienharmonie, 1627. — Erasmus Brochmann: Systema universae theologiae. 1633. (Nicolaus Hunnius): Ausführlicher Bericht von der neuen Propheten . . . Religion . . . durch das Predigtamt zu Lübeck, Hamburg und Lüneburg 1634; Anweisung zum rechten Christentum für junge Leute, 1637. Nicolaus Zapff: Treuherzige Wächterstimme wegen . . . der Weigelianischen Mordbrenner, 1639. (Statius Buscher): Cryptopapismus novae theologiae Helmstadiensis, Hamburg 1639. Johannes Hülsemann: Breviarium theologicum, 1640. Georg Dorscheus, De inhabitatione Dei gratiosa, Nr. II des „Auctariums" der „Dissertationum Pentadecas", 1654 Straßburg, 1640/54. (Georg Calixt): Gründliche Widerlegung eines Cryptopapismus, 1641. Johannes Hülsemann: Extensio breviarii theologici, 1648. Daniel Pfeiffius: De unione mystica Christi et fidelium, 1648 (bisher unauffindbar). Conrad Dannhauer: Theologia positiva (Hodosophia christiana), Straßburg 1649. Joh. Hülsemann: Leichpredigt Wilhelm Leysers, 1650. G. Calixt: „Antwort auf . . . Hülsemanni meisterliches Muster"; ferner andere Verteidigungsschriften, Helmstädt 1651. Joh. Hülsemann: Calixtinischer Gewissenswurm, Leipzig 1654. Abr. Calov: Systema locorum theologicorum, Bd. II, Wittenberg 1655. Joh. Gerhard: Disputationes theologicae, Ausgabe durch Ernst Gerhard, 1655. Seb. Schmidt: Aphorismi theologici, 1655. Consensus repetitus, 1655. (Salomon Glassius): Bedenken über die unter etlichen churſächsischen und helmstädtischen Theologen entstandenen Streitigkeiten, 1662. Ullrich Meurer/Wölfflin: Vitis coeli mater, i. e. mystica fidelium cum Christo unio, Tübingen 1664. Friedr. König: Theologia positiva-acroamatica, Rostock 1665. Hieronymus Kromayer: Theologia positivo-polemica, 1667; Loci antisyncretistici, 1669. Caspar Bockrieß: De conjugio mystico sive de unione spirituali Christi cum fidelibus, Straßburg 1675. Abr. Calov: Systema locorum theologicorum, Bd. X, Wittenberg 1677. Joh. Musäus: Der Jenischen Theologen ausführliche Erklärung . . ., Jena 1677. Georg Raab/Quenstedt: De unione fidelium cum Deo mystica, Wittenberg 1678. Ph. Jac. Spener: Erklärung des Verstandes der Formel Luthers „Ich bin Christus", 1678. Gottfried Masius: Desponsatio fidelium cum Christo, Straß-

burg 1679. Scherzer: Systema, 1680. August Varenius II.: Breviarium theologicum, Rostock 1682. Boden/Schomer: De differentia unionis personalis et mysticae, Rostock 1684. Andreas Quenstedt: Theologia didactico-polemica, Wittenberg 1685. Wilhelm Baier: Compendium theologiae positivae, 1686. Scherzer: Hülsemanni Breviarium enucleatum, 1687. W. Baier: De formatione Christi in nobis, Jena 1694. Seb. Schmidt: Compendium theologiae, Straßburg 1697. Wilh. Zierold: De nexu communionis nostri cum Deo, Halle 1698. Justus Kiskerus: De mysterio unionis fidelium cum Deo et Christo, Halle 1698. Gottfried Arnold: Unparteiische Kirchen- und Ketzer-Historie, 1699. David Hollaz: Examen theologicum, 1707. Gottlieb Wernsdorf: De communione fidelium cum Deo et inter sese, Wittenberg 1714; „Christus in uns", deutsch 1727. Franz Buddeus: Institutiones theologicae dogmaticae, 1723. Friedr. Burgius: Institutiones theologiae theticae, 1738.

Dann seit 1850 die theologiegeschichtlichen, dogmengeschichtlichen und lutherisch-dogmatischen Hauptwerke, zumal Gaß 1854/7; H. Schmidt 1858; Dorner 1867; ferner bes. Kahnis (System der luther. Dogmatik) 1868; Herrmann Beck (Erbauungsliteratur) 1883; Albrecht Ritschl; Max Koch, und, in den Studien und Kritiken, H. Schultz, beide 1899 über: Der ordo salutis in der (altlutherischen) Dogmatik; Otto Scheel (Dogmatische Behandlung der Tauflehre) 1906; E. Weber (Einfluß der prot. Schulphilosophie auf die orthodox/lutherische Dogmatik) 1908; Loofs; Heim (Gewißheitsproblem); Otto Ritschl (D. G. d. Prot.) 1912; Koepp (Joh. Arndt) 1912; Althaus (Ev. Gebetsliteratur) 1914; dazu dann die neueste Lutherliteratur; endlich noch einige Spezialliteratur: Albert Krebs: De unionis mysticae . . . doctrinae lutheranae origine . . 1871; Herrmann Weiß: Ueber das Wesen des persönlichen Christenstandes, Stud. und Krit. 1881; A. Müller: Das gute Recht der ev. Lehre von der unio mystica, Halle 1888; Gottschick: Luthers Lehre von der Lebensgemeinschaft mit Christus, ZThK 1898; Otto Scheel: Unio mystica, RGG 5. B.

Bei Zitaten im folgenden wird nur Autor und Jahreszahl genannt.

Die Idee der unio oder Vereinigung mit Gott erhebt überall, wo sie in der Religionsgeschichte auftritt, den Anspruch, an der zentralen und entscheidenden Stelle des frommen Erlebens und der religiösen Lehre zu stehen. So muß diese Idee stets unseres besonderen Interesses sicher sein. Sie muß es in dem höchsten Umfange, wenn ihr Ausdruck uns in unserem eigenen protestantischen Glauben, in dessen eigentlicher Lehrüberlieferung, in deren lutherischer Linie, noch genauer in deren hochorthodoxem Ver-

ständnis, und zwar dort noch dazu in einer ganz besonders scharfen Ausprägung ganz eigentümlich auf dieses Verständnis beschränkt begegnet. Sie tut dies in der hochorthodoxen Lehre von der unio mystica der Gläubigen mit Gott, genauer mit „Christus und der heiligen Dreieinigkeit".

Zwei Beobachtungen bieten dem Historiker hierbei sofort weitere starke Antriebe zu näherer Untersuchung. Einmal ist diese unio mystica überhaupt die einzige selbständige dogmatische Lehrbildung, welche die orthodoxe Zeit trotz ihrer Orthodoxie völlig neu vollzogen und bis zu einer fast ganz allgemeinen Geltung an einem ganz bestimmten dogmatischen Platze erhoben hat! Und zweitens findet sich dieser Platz — das ist mindestens ebenso bedeutsam — in der unmittelbarsten Nähe und der denkbar engsten Verbundenheit mit dem Fundamentalartikel des Luthertums: mit der Rechtfertigung, in der gewiß der Herzschlag der ganzen lutherischen Reformation, ja vielleicht zuletzt des ganzen Protestantismus schlägt. Beurteilen wir diesen doppelten historischen Tatbestand völlig unbefangen in seiner ganzen Bedeutsamkeit, so liegt nichts näher als die Erwartung, daß man mit einer Untersuchung über die Wurzeln und den Ursprung dieser Lehre irgendwie unmittelbar bis an die eigentliche Lebenslinie und Lebensbewegung speziell gerade der Orthodoxie innerhalb des Luthertums, d. i. aber zugleich eben dieses Luthertums selbst in seiner ausgesprochensten und ausgebildetsten Epoche herangelangen müsse [1]).

Freilich die neueren Ansichten über die Entstehung der unio mystica raten von solchen Erwartungen völlig ab. Es sind da zwei Anschauungsgruppen vorhanden. Wer mehr aus einer allgemeinen Untersuchung der Gesamtentwicklung im 17. Jahrhundert sich äußert und nicht in Ritschls Bahnen geht, meint meist, daß

1) Hat doch sogar die letzte Nachblüte der Hochorthodoxie noch 1892 selbst ähnlich empfunden, wenn ihre Vertreter in diesem Jahre meinten, einem Kandidaten wegen seiner Polemik gegen die substantielle unio der Orthodoxie als Gefährdung der Rechtfertigungslehre die Anstellung im Pfarramt verweigern zu sollen. So Hannover gegenüber dem jetzigen D. theol. von Lüpke; vgl. Christl. Welt 1892, Nr. 51 und 1893, Nr. 24. Vgl. ferner die ganze Stimmung der Polemik gegen Ritschl bei A. Müller, 1888.

ursprüngliche Antriebe der lutherischen Reformation in dieser Lehre ihren etwas verspäteten und etwas merkwürdigen, im letzten Grunde aber wenig Neues bietenden Ausdruck gefunden hätten (so zuletzt genauer Schultz 1899, z. T. Weber 1908, auch sonst häufiger). Wer in spezieller Untersuchung mit der unio mystica und verwandten Stoffen sich beschäftigte, verlegt ihren Ursprung hauptsächlich in den Streit über die neue Fassung der Stufen der göttlichen Allgegenwart, welcher in dem christologischen Kampfe zwischen den Tübinger Kryptikern und den Gießener Kenotikern den prinzipiellen Hintergrund ausmachte. Man ordnet dann zwar gern diese Entstehung des Dogmas als bezeichnendste Erscheinung in einen größeren Metaphysierungs- oder Antimetaphysierungsprozeß im lutherischen Dogma jener Tage ein [1]), wertet das Dogma aber eben darum nur gering als im letzten Grunde mehr formale Hilfsbildung auf einem Nebenstrang. — Aber sei dem, wie dem sei, bei jeder dieser Ansichten bleibt für so weitgehende Erwartungen, wie wir sie oben aussprachen, kein Raum und keine Wahrscheinlichkeit.

Eine genaue Untersuchung brachte dem Verfasser indessen das in diesem Umfang nicht erwartete Ergebnis, daß alle diese Anschauungen, soweit sie die eigentliche spezifisch orthodoxe unio mystica-Lehre angehen, den historischen Tatbestand so gut wie gar nicht treffen. Aus Raummangel kann das wenigstens im ersten Teil der folgenden Untersuchung nur ganz kurz angedeutet [2]) werden. Es soll da zunächst, und zwar lediglich nach dem reinen Selbstzeugnis der Lehre, der wahre Sinn der hochorthodoxen unio mystica erhoben und dann von ihr aus über die Epoche der werdenden Hochorthodoxie (1640—60) hinweg bis an die Wurzeln der Lehre hinaufgedrungen werden. Im zweiten Teil sei dann ausführlicher positiv dargestellt, wie bei schärfstem, unerbittlichem Eindringen in

1) So I. Koch und Scheel, 2. Weber; beide Richtungen in direkter oder antithetischer Bestimmtheit durch Ritschl; Weber zugleich unter Aufnahme der ersten Anschauungsgruppe.

2) Für die folgende Darstellung wird der genauere Einzelbeleg in meinem größeren Manuskript über die „unio mystica" erbracht. Dasselbe kann von mir auf Wunsch jederzeit zur Einsicht erhalten werden.

die Quellenaussagen ganz neue Resultate über die wahren (später verdeckten) Ursprünge der Lehre unseren Erwartungen entsprechender sich einstellen, Resultate, die dann im Zusammenhang mit verwandten modernen Untersuchungen vielleicht zu einer neuen Zeichnung der Lebenslinie des orthodoxen Luthertums führen und neue Lichter auf alte Kernprobleme des Protestantismus werfen können.

I. Bis an die Pforten des Ursprungs-Landes der orthodoxen unio mystica.

Innerhalb der Periode der vollendeten Hochorthodoxie (1660—85) läßt sich in bezug auf die unio-Lehre deutlich ein Haupttypus von mehreren sekundären Darstellungsformen unterscheiden. Unter den letzteren ist Calov (1677, vgl. 55) der weitaus bedeutendste. Der Haupttypus ist durch König, den Verfasser des geläufigen orthodoxen Handbuchs der Dogmatik (1665 posthum), eingeleitet worden und hat in Quenstedt 1685 endgültig gesiegt. Quenstedt hat aber in seinem Hauptwerk 1685 (noch nicht so 1678) auch Calov mitverwertet und so erst die letzte Vollendung der unio-Lehre der Hochorthodoxie geschaffen. Bei Hollaz 1707 findet sich bereits wieder eine leise Erweichung unter dem Einfluß des Pietismus.

In Quenstedts großer Theologia didactico-polemica 1685 stehen bei der unio-Lehre der didaktische und der polemische Teil in einem eigentümlichen sachlichen Mißverhältnis. — Der didaktische Teil ist hier wie überall im engsten wörtlichen Anschluß an Königs Handbuch 1665 geschrieben. Die unio-Lehre ist da durch folgende Punkte charakterisiert.

1. Die Stellung im Zusammenhang. Die unio steht in der Reihe der Wirkungen des dritten Heilsprinzips, der göttlichen Heiligungsgnade des Hl. Geistes. Die Reihe ist: Berufung, Wiedergeburt, Bekehrung, Rechtfertigung und Buße [1]), mystische Einigung mit Gott, Erneuerung. Es tut sich sofort das

1) Die Buße erweist sich bei Quenstedt ebenso deutlich als ein bloßer Anhang der Rechtfertigung, wie sie es bei König zur Lehre von der Bekehrung ist.

erste große Problem auf: Warum und in welchem Sinn schiebt sich die unio noch zwischen die religiöse Zentralgröße des Luthertums, die ihrer ganzen Herkunft nach sowieso stark aus dem Rahmen lediglicher Zueignungsakte der Geistesgnade heraustretende, auch besonders von Quenstedt mit stärkstem Pathos hervorgehobene (juristisch-forensisch gefaßte) Rechtfertigung und die in der Orthodoxie immer ethisch verstandene Erneuerung? Oder noch schärfer: da die unio in der Hauptsache, bei König sogar rein als religiöse Größe nach ihrem Ertrag gewertet wird: welches ist denn da ihr Verhältnis zur religiösen Urgröße des Luthertums, der Rechtfertigung? Wie kommt diese merkwürdige Gedoppeltheit in das religiöse Zentrum der lutherischen Frömmigkeit nach ihrer orthodoxen Darstellung? In der Tatsache der Doppelheit, der so harten Aneinanderfolge zweier fast rein religiöser Größen im Zentrum an Stelle einer klaren, großen, einheitlichen Fassung, liegt ohne Zweifel eine latente Spannung zwischen beiden Größen, mag sie auch noch so sehr verdeckt sein. Und diese wird auch sehr sichtbar, wenn nicht nur die eine große, immer mit außerordentlicher Kraft betonte Haupteigenschaft der Rechtfertigung, die „nicht nur mutmaßliche, sondern untrügliche (!) und göttliche (!!) Gewißheit in uns", nachher bei der unio plötzlich noch einmal unter dem Titel der „Vergewisserung des Gläubigen in seinem Ringen mit des Lebens Widerwärtigkeiten über die währende Gnade Gottes" (certioratio) als das doch erst durch die unio zu erreichende und zu sichernde Ziel (!) erscheint, sondern darüber hinaus bei der unio noch eine ganze Reihe anderer religiöser Werte auftritt, die sie mit sich führen soll, während sie von der Rechtfertigung nicht ausgesagt werden. — Im letzten Grunde wird für den tieferen Blick diese Spannung dann auch dadurch nur bestätigt, daß die Hochorthodoxie mit immer steigendem Bemühen die beiden Größen im religiösen Zentrum mit aller Gewalt zu einer Einheit zusammenzuschweißen sucht [1]). Dies Bemühen wird erst bei Quenstedt

1) Daß sich die unio an ihrer Stelle nach der Rechtfertigung vollkommen in den sonstigen lutherischen Gang der Heilszueignung (Gott — Christus — das gepredigte Wort und die Sakramente — Glauben) einordnet, ist dabei völlig selbstverständliche Voraussetzung.

vollendet, indem erst er die von König dazu eingeführte, ganz dem gewohnten Kausalschema der Hochorthodoxie fernstehende, Calov noch unbekannte Lehre von der „zeitlichen Ineinssetzung" von Wiedergeburt, Rechtfertigung, Vereinigung und Erneuerung voll und scharf über alle Größen des ordo salutis hinweg durchgeführt hat. Die Wirkungen der Geistesgnade geschehen danach in einem Moment, „zugleich und in einem Augenblick" (in instanti), während sie nur „nach unserer Verständnisweise" einander „folgen". Es ist also nur ein eigentlicher und einheitlicher Hauptgnadenakt des Geistes zu denken, der sich in verschiedenen göttlichen Parallelauswirkungen vollzieht, die aber inniger zusammenhängen als „in einem mathematischen Punkte", so daß sie nicht getrennt und geschieden werden können. — Stärkste verhaltene Spannung und Anziehung gegenüber der Rechtfertigung ist also der erste besonders charakteristische Punkt der hochorthodoxen unio-Lehre.

2. Ziel und Ertrag der unio. Danach fragen wir sogleich. Denn hier empfangen wir nun den Eindruck von den religiösen Werten, die mit dieser unio, die in der Orthodoxie neben der Rechtfertigung und mit ihr zeitlich in eins gesetzt auftritt, sich verbinden. Dieselben kommen aber unter allen nur möglichen Rubriken in reicher, auffallender und sehr mannigfaltiger Fülle immer wieder hervor. Da tritt neben die „Vergewisserung" die „Erhaltung des Glaubens" durch die unio, die „Versiegelung der Gewißheit der künftigen Auferstehungsherrlichkeit", wieder ganz anders „die Vereinigung der Gläubigen unter sich in Glaube und Liebe", wieder anders der Erfolg einer der Christologie analog gebildeten „communicatio, in der Gott alle seine Reichtümer den Glaubenden gnadenweise mitteilt", endlich neben andern die Affektion der „Annehmlichkeit (iucunditas) aus dem Gefühl der einwohnenden Gnade", und zuletzt die Gabe der „Beharrung" (perseverantia, wichtiger Terminus), dazu dann (außer bei König) auch noch ethische Größen. Der ungewöhnliche und so mannigfaltige Reichtum an dieser Stelle der Lehre (selbst in Königs Handbuch) ist sehr bemerkenswert.

3. Dieser Eindruck wird noch verstärkt durch die vielen selbständigen Verbindungslinien, welche wie

unterirdische Fäden von der unio-Lehre aus zu anderen, z. T. sehr entlegenen Orten des dogmatischen Systems laufen. Es gehen solche Fäden, außer zur christologischen unio (s. o.), zur Lehre von der Wiedergeburt, welche die „habilitas hyperphysica" des gerechtfertigten Menschen als die Unterlage, auf der die unio erst möglich ist, schafft; zur Lehre von der göttlichen Allgegenwart, von der die in der unio gegebene besondere Gnadengegenwart und Gnadennähe Gottes eine besondere Stufe ist; zur Abendmahlslehre mit ihrer sakramentalen unio; endlich, bei König und Quenstedt allerdings sehr wenig, zur Lehre von der Kirche. Fast möchte die unio-Lehre durch das alles wie ein verdecktes religiöses Nebenzentrum der Gedanken neben der Rechtfertigung wirken.

4. Aber worin besteht denn nun *das eigentliche Wesen* dieser „mystischen Vereinigung der Gläubigen mit Gott"? Die Schrifttermini, von der „Einwohnung", der „mystischen Ehe", der „engen Verbundenheit" zwischen Weinstock und Reben, Haupt und Gliedern, bringen ja nur neue, freilich bezeichnende Bilder. Mehr besagen schon die meist gebräuchlichen Näherbezeichnungen als „geistgewirkt" (spiritualis), „mystisch" (Hauptbezeichnung), „wesenhaft" (ursprünglich „substantialis", später genauer „substantiarum"). Wesenhaft nämlich ist nicht die *Form* der Vereinigung; sondern nur die Verbindungsgrößen dieser unio, hier Gott (inklusive übrigens der erhöhten Menschheit Christi), dort der Gläubige, sind wirklich *nach ihrem eigentlichen Wesen* an der in der Form rein „mystisch" geistgewirkten unio beteiligt; aber sie bleiben dabei völlig unverändert und unvermischt. Es findet keine Substanzenverschmelzung oder Wesensverwandlung oder Konsubstantiation statt. Die unio geschieht rein unräumlich, überörtlich (illocalis), unumschreibbar. Es ist also die gleichzeitige geheimnisvolle Behauptung zweier völliger Gegensätze: Es ist ohne jede Veränderung und Vermischung (das ist nötig, damit eine eigentliche „Vergottung" des Menschen vermieden wird) — und doch wieder eine *wesentliche* Verbindung und *Wesens*vereinigung. Auf letzterem aber, gerade wegen aller seiner Schwierigkeiten im Gegensatz zum ersteren, muß der eigentliche Ton der Sache liegen! Die besondere starke Betonung der Substanzen-

beteiligung an der Vereinigung ist überall, und vor allem bei Quenstedt, die eigentliche Tendenz der Sache. Um ihretwillen erscheint zumal Hülsemann unter den Aelteren als der eigentliche Vater der Lehre.

5. An diesem Punkt hat dann Quenstedt schon in seinem didaktischen Teil noch etwas über König hinaus. In einer zweiten, nicht von König stammenden, selbst zusammengestellten Definition lehrt er nämlich nicht nur die Substanzenbeteiligung, sondern die vielerörterte Lehre von der Substanzannäherung Gottes in der unio. Gott wohnt durch eine „besondere Seinsannäherung und Gnadenwirkung" (erst beides in seiner Addition ergibt den eigentlichen Gedanken) mit der „Folge einer wechselseitigen und gegenseitigen Immanenz" in den Gläubigen. Im übrigen tritt aber dieser neue Gedanke nur ganz nebenbei wie eine gar nicht weiter zu erörternde Selbstverständlichkeit am Ende des didaktischen Teils der Lehrdarstellung auf.

Um so größer ist der Abstand von diesem didaktischen Teil in dem zweiten polemischen Teil der Darstellung Quenstedts, wenn sich dort die gesamte Polemik um nichts als eben diese Substanzenannäherung dreht. Die unio-Lehre ist identisch mit der Wesensannäherungstheorie und ist das immer gewesen, das ist der eine, alles beherrschende Eindruck. Die Substanzen-„annäherung" ist die das magnum mysterium der unio wirklich fassende und wörtlich „schriftgemäße" Theorie, welche schon rein formal-logisch-folgerichtig die eigentliche Krönung, Nerv und Zentrum der unio-Lehre über alle andern Lehrbestimmungen, Motive und Züge hinweg darstellt. — Quenstedt hat diese bei ihm so stark abschließende Theorie, die, wie gesagt, bei König, dem er sonst so eng folgt, noch vollkommen fehlt, von Calov. Bei Calov liegt aber gerade in dieser Sache ein überaus merkwürdiger Tatbestand klar vor Augen. Im 10. Bande seines Systems 1677 bei der eigentlichen unio-Darstellung tritt in der Lehrdarstellung gerade wie bei Quenstedt die Rede von einer „Annäherung der göttlichen Substanz an die Gläubigen" — von der „Substanz" der „Gläubigen" wird bei Calov dabei nie gesprochen — außerordentlich zurück. Hingegen steht auch bei Calov die Substanzmäßigkeit der unio

und die Substanz„annäherung" im Mittelpunkt der angehängten Streitfragen. Es wird aber dabei die Frage zunächst der Substanzenbeteiligung sehr eingehend erörtert und auf die große Rolle hingewiesen, die diese Frage im synkretistischen Streit spielte, in welchem Hülsemann besonders die Substanzen-unio verteidigte, Calixt sie aber als neue „Hülsemannsche Wahrheit" verspottete. Sobald hingegen bei Calov der besondere Gedanke der Substanzannäherung hervortritt, wird abgebrochen und auf eine frühere Behandlung dieser Frage in Band II (1655) verwiesen! Dort aber wird sehr schnell ersichtlich, daß die spezifische Substanzannäherungstheorie ursprünglich aus einem ganz anderen Zusammenhang stammt als aus der Sphäre der unio-Lehre. Ihr ursprünglicher Ort ist die Lehre von der Allgegenwart Gottes, und die historische Stelle ihrer Entstehung ist der große christologische Streit nach 1620 zwischen den Tübinger Kryptikern und den Gießener Kenotikern, der prinzipiell auf dem Felde der Allgegenwartslehre ausgetragen wurde. Bei dieser Gelegenheit hat der Gießener Feurborn, ein Schüler Mentzers, zur Unterscheidung der vier Allgegenwartsstufen (Allgemeingegenwart, die spezielle Gnadengegenwart — sachlich gleich der unio, Herrlichkeitsgegenwart — im Jenseits, die unwiederholbare hypostatische Gegenwart bei Christus) die Lehre ausgebildet, daß nicht zu Stufe 2—4 als Kennzeichen nur noch ein besonderes Wirken Gottes neben einer bei allen vier Stufen gleichen Substanznähe, sondern zu den einzelnen Stufen neben der besonderen Wirkensweise auch eine eigene Gegenwartsnähe und besondere Wesensannäherung gehöre, mag auch das Nähere dieser Sache dunkel und unbekannt erscheinen. Die Substanzannäherung in der unio-Lehre ist also nur eine spezielle Anwendung einer auf dem andern Felde der Allgegenwartslehre gewachsenen allgemeineren Theorie. Wenn wir nun finden, daß sie erst im Verlauf der hochorthodoxen unio-Darstellung, zumal unter dem Einfluß von Calov, der sie selbst so deutlich von dem andern Felde her übernimmt, allmählich [1]) eindringt

1) Von Calov 1655 hat den Tatbestand sonst noch übernommen Meurer 1664, der aber bei der Uebernahme infolge der nicht historisch, sondern polemisch orientierten undeutlichen Darstellung Calovs den schweren

und erst bei Quenstedt sich voll festsetzt, so werden wir urteilen müssen, daß sie wohl in der Tat gar nicht zur ursprünglichen unio-Tradition gehört haben möchte, und daß die Betonung der Substanzenbeteiligung — oder besser Substanzenbeteiligung in der unio gegenüber der dann darauf noch aufgepfropften Substanzannäherungstheorie etwas ganz Selbständiges sein und ganz andere Ursprünge und Wurzeln haben möchte als die Annäherungstheorie [1]). Um so zwingender stehen wir vor der Frage, welchen Sinn hat denn nun eigentlich die Betonung dieser Substanzenbeteiligung in der unio.

Haben wir hier in der Substanzannäherungsfrage noch eine deutliche Weiterentwicklung der unio-Lehre in der Hochorthodoxie selbst, so sei auch noch notiert, was sonst an Besonderheiten auf Nebenlinien der orthodoxen Darstellungen sich findet. Die Eigenart des Calov schen Systems als einer virtuosen orthodoxen Scholastisierung der Bibel ist es wohl vor allem, die auch in seine unio-Lehre eine ganz andere Färbung bringt. Die zeitliche Ineinssetzung, ja jede allzu enge Verknüpfung mit der Rechtfertigung fehlt; ethische Töne schwingen im Ertrag gleich stark wie die religiösen; überhaupt erscheint bei ihm die unio ganz anders als im Haupttypus der Lehrform wie ein Moment, das erst zur Weiterentwicklung des frommen Lebens gehört [2]). — Bei Meurer, 1664, ist wieder das Verhältnis zur Rechtfertigung sehr eng, aber gänzlich anders gefaßt, als wir es bisher kennen. Durch den (Rechtfertigungs-) Glauben werden wir zunächst „imputativ" heilig gemacht, durch die

---

Irrtum begeht, daß er die letzten Feinheiten des Gießener Streites nach 1620 um die Substanzannäherung als den eigentlichen Kern des Streites mit Calixt und den Neuerern um 1650 über die unio erscheinen läßt; und außerdem nur noch Masius 1679, der übrigens auch König mit einarbeitet und dadurch der wichtigste Vorläufer Quenstedts wird.

1) Ueber den dies Urteil zuletzt voll bestätigenden Befund auf den früheren Stufen der unio-Lehre siehe später die Darstellung zu Hülsemann (vgl. bes. die Anm.) und zu Dorsch.

2) Im übrigen ist das trinitarisch orientierte äußere Schema der Darstellung (Vereinigung mit der Trinität, mit Christus, geistliche Salbung) bei Calov mit den schwersten Wiederholungen belastet und ganz einzigartig in der unio-Tradition.

Vereinigung und Einwohnung aber nicht nur relativ, sondern auch „subjektiv", durch die Einwohnung des Christus sogar „effektiv" heilig. Dabei kann gesagt werden, daß diese unio eben in der Rechtfertigung selbst bestehe. Sie wird also deutlich empfunden wie die subjektive Seite und Darstellung des im Komplex „Genugtuung, Rechtfertigung, Glaube" übermittelten objektiven Heilsgutes, durch welche von der Rechtfertigung zur effektiven Erneuerung die Brücke geschaffen wird. Diese Fassung als subjektiv-effektive Seite der Rechtfertigung ist der eigenartigste Sonderton in den sekundären Darstellungen der Hochorthodoxie. — Sonst fallen noch besonders starke Herausarbeitungen einzelner unterirdischer Verbindungslinien mehrfach auf. Bei Bodenus 1684 zur christologischen unio. Der Hülsemannschüler Scherzer 1680 erwähnt die unio in acht Zeilen bei der Lehre von der „Bekehrung" als deren unmittelbaren Ertrag. Kromayer 1667 stellt die „Vereinigung der Glieder unter sich und mit dem Haupte" im Artikel von der „Kirche" als Eigenschaft der Kirche unter [1]). Umgekehrt wieder bringt der Straßburger Schmidt 1656 unter dem unio-Titel seine gesamte Lehre von der Kirche [2]). Der altertümliche Varenius II 1682 zeigt eine sehr enge Verknüpfung mit der sakramentalen unio in der gesamten Darstellung. Er betont sehr scharf die Substanzenbeteiligung bei der Vereinigung und hat, obwohl er auch den Terminus „Annäherung" gebraucht, absolut keine Berührung mit der Gießener Allgegenwartstheorie [3]). Vor allem aber trennt er als der einzige die unio direkt von der Rechtfertigung durch Zwischeneinstellen der Erneuerung; die unio kommt an das Ende des ordo, und die bei Calov nur leise anklingende Tendenz tritt klar heraus, die unio als Hauptcharakteristikum mit der Weiterentwicklung des frommen Lebens verknüpft zu denken.

1) 1669 behandelt er wieder die unio-Frage bei der Lehre vom Heiligen Geist. Er hat hier die Formel „unio essentiarum", aber nicht „essentialis"!

2) 1697 fehlt bei ihm die unio-Lehre ganz. Das Kompendium 1697 ist aber lediglich ein Auszug aus Joh. Gerhards Loci, in denen die unio-Lehre noch nicht vertreten ist.

3) Dies und das Folgende ebenso wie Hülsemann. Bei diesem Genaueres zur Sache.

Endlich macht sich besonders bei den Straßburgern Bockrieß 1675 und Masius 1679 ein pietistischer Einschlag bemerkbar.

Wir fassen zusammen. Die unio gehört jedem Gläubigen als solchem zu, genau wie die Rechtfertigung. Mit dieser steht sie daher in natürlicher sachlicher Spannung, die aber durch die Lehre von der völligen zeitlichen Identifikation, einmal auch durch den Versuch fast völliger sachlicher Identifikation (Meurer) zum Verschwinden gebracht werden soll. Ihr besonderer Kern ist, daß durch sie eine tatsächliche Vereinigung mit Gott und Christus unter wirklicher Wesensbeteiligung geschieht. Zur genaueren formalen Fassung wird dabei eigentlich erst merkwürdig spät die Substanzenannäherungstheorie aus der Allgegenwartslehre übernommen. Wie hoch aber der Wert solcher Substanzen-unio geschätzt wird, ergibt die bunte und reiche Reihe der Wirkungen, und nicht minder die Reihe der unterirdischen Verbindungsfäden, welche die unio fast wie ein verborgenes Nebenzentrum der Gedankenbildung erscheinen lassen können. Das ist die unio-Lehre der Hochorthodoxie. —

Für die vorangehende Periode der Frühorthodoxie 1640—60 muß zunächst gesagt werden, daß die so charakteristische Lehre von der zeitlichen Identifikation von unio, Rechtfertigung usw., wie sie zuerst bei König auftritt und in Quenstädt siegt, in ihr vollkommen fehlt. Es ist nirgends eine Spur davon da. Vielmehr hat hier meist das Verhältnis von unio und Rechtfertigung ein ganz anderes Gesicht als in dem später siegreichen hochorthodoxen Typus. Das ist besonders auch bei Hülsemann der Fall, dem „Vater unseres (d. i. des hochorthodoxen) Geschlechtes“ [5]), und zugleich dem Vater der unio-Lehre, dieser von Calixt im synkretistischen Streit so vielverspotteten „Hülsemannschen Wahrheit“. In seinem orthodoxen Kompendium zu allen aktuellen Glaubensstreitigkeiten, dem Breviarium theologicum, 1640 und 44, später der Extensio breviarii 1648, diesem dunklen, spekulativen, mit der modernen jesuitischen Hochscholastik in Spanien und den Niederlanden Berührung suchenden „libellum aureum confusionis“ [1]),

1) So Alberti im Vorwort zu Scherzers Breviarium enucleatum. Ueber Hülsemann hoffe ich vielleicht einmal eine besondere Einzeldarstellung geben zu können.

in dem die modernen Fragen der Heilsordnung über ein Drittel einnehmen, tritt die „unio mit Christus" zusammen mit der „Beharrung" (perseverantia), durch „Erneuerung" und „Erhaltung" völlig getrennt von der sehr wenig hervortretenden Rechtfertigung, mit einem bisher außer bei Varenius II. ganz ungewohnten Akzent völlig an das logische und zeitliche Ende des ordo. „Zu den schon vorher wiedergeborenen Jüngern, in denen der heilige Geist schon vorher .... wohnte, will Christus noch kommen, sowohl auf eine neue Weise der Wesensannäherung als auch der Gabenmitteilung." Die überaus enge Zusammenstellung mit der Lehre von der „Beharrung" (perseverantia) unterstreicht noch diese Hineinstellung in die Weiterentwicklung des frommen Lebens.

Genau so hat denn auch der in der unio-Lehre von Hülsemann abhängige, zweite große frühorthodoxe Dogmatiker, der Straßburger Dannhauer, 1649, die Lehre übernommen [1]). Er hat freilich auch noch ein zweites, bei Hülsemann mehr verborgenes Moment verselbständigt. Seine Lehre von der „wirksamen Geistesgnade" bringt vor der Darstellung der Akte und Stufen der Geistesgnade noch einen ersten Abschnitt von den allgemeinen Eigenschaften der Gnade. Und auch in diesem ersten Abschnitt findet sich der Hülsemannsche unio-Gedanke als die letzte durchgehende und bleibende Eigenschaft der Gnade. Die unio ist also nicht nur Kennzeichen und Prinzip der Weiterentwicklung, sondern ebenso auch allgemeine Basis und Begleiterscheinung des gesamten religiösen Lebens. Der Gedanke ist wohl: diese Basis tritt allmählich immer mehr hervor. In gewisser Weise ließe sich das auch als Hülsemanns letzte Meinung herausstellen. — Aber nicht wegen dieser in der Hochorthodoxie völlig zurückgetretenen Einstellung der unio in die Gesamtheit und an das Ende des religiösen Lebens, sondern aus ganz anderem Grunde ist die unio „die Hülsemannsche Wahrheit". Das ist die geradezu radikale Betonung der Wesentlichkeit (!) der Verbindungsgrößen bei Hülsemann. Im ursprünglichen Breviarium 1640 tritt über-

1) Die vier noch nach der unio folgenden Gnadenmomente (Geisteszeugnis, Erleuchtung, Tröstung, Heiligung) sollen ausdrücklich nur als spezielle Akte, nähere Einzelzüge der „einwohnenden" Gnade gelten.

haupt kaum noch ein anderer Gedanke auf. Es ist das ganze wahre Wesen Gottes, welches sich mit dem ganzen wahren Wesen des Menschen verbindet. Es vereinigen sich die Substanz des gläubigen Menschen mit der Substanz der Trinität durch eine Verbindung von Substanz zu Substanz, übernatürlich, unräumlich und unumschreibbar, ohne Ausdehnung und Zusammenziehung des göttlichen Seins, so daß wir, da auch Christi erhöhte menschliche Natur so in uns wohnt (infolge der Mitteilung der majestas Christi an sie), auch eine weit größere Gewißheit der Auferstehung unseres Leibes, unserer physischen Substanz, haben. „Das lebendig machende Fleisch dessen, der in uns wohnt, macht unserem sterblichen Leibe Mut" (1649). Das gilt also auch außerhalb der unio des Abendmahlssakraments von dieser unio mystica; und es scheint mir deutlich, daß hier im Hintergrunde ähnlich eine wirklich empfundene fromme Spekulation liegen muß, der es an einer wirklichen (!) Verbindung mit Gott liegt, wie bei Luthers Abendmahlsposition. — Wo kommt dies her? Wenn seit 1648 Hülsemann diese Spekulation auch durch breite Auseinandersetzung mit ähnlichen Theorien der modernen katholisch-jesuitischen Scholastik zu stützen sucht, so ist dies deutlich nur nachträglich. Außerordentlich viel schwieriger ist die Frage, wie weit hierbei etwa Einflüsse der Gießener Allgegenwartslehre mit ihrer Theorie von der göttlichen Substanzannäherung mitspielen. Denn bei Hülsemann findet sich in der Tat, wenn auch nur selten und gelegentlich, direkt der Ausdruck der „Annäherung".

Eine genaue Untersuchung des Tatbestandes, besonders auch der Hülsemannschen Haltung in den sehr bedeutenden unio-Verhandlungen bei den synkretistischen Streitigkeiten mit Calixt, 1645—54, hat mich hier zu folgendem Resultat geführt. Der Gießener Führer Mentzer ist um 1620 der erste vorlaufende Vertreter einer neuen werdenden Weltanschauung aktualistischer Tendenz gegenüber der bisherigen aristotelischen Seinsmetaphysik [1]). Für eine neue Metaphysik des Glaubens sucht er einen neuen Seinsbegriff zu erarbeiten, in dem Sein und Wirken, Wirken und

1) Vgl. Weber 1908, der im allgemeinen bis 1630 durchaus richtig sieht, abgesehen von der unio-Frage, und Koch 1899, der für die Zeit nach 1630 doch einige Wahrheit auch für seine Darstellung beanspruchen kann.

Sein nicht zwei verschiedene Seiten sind, sondern durchaus ein und dasselbe. So ist ihm also auch alle göttliche Gegenwart (in Christo, beim Abendmahl, bei Gottes Gnadengegenwart) nicht ruhendes Sein, sondern wollentliches Wirken. Hiergegen war der schwerste Einwand der Gegner, daß Mentzer das Sein und Wesen Gottes in Wirken auflöse. Mentzers Schüler Feurborn suchte nun diesem vom Boden der alten Seinsmetaphysik aus einfach vernichtend wirkenden Einwand durch ein Rückzugskompromiß zu begegnen. Er will die Wahrheit beider Parteien vereinen. Weder soll das Sein in Wirken aufgelöst noch das Wirken jemals in einem bloßen ruhenden Sein verschwunden gedacht werden. Zu diesem Zwecke koppelt er Sein und Wirken, Substanz und operatio auf die neue Weise zusammen, daß das Wirken bei Gottes besonderen Gegenwartsweisen überall die eigentliche Hauptsache, und die Substanz der überall immer nur mit dem Wirken mitgehende Schatten sei. Ergebnis: die „frei, willensmäßig, unräumlich" ergehende Substanz kommt nur und verschwindet wieder mit dem Wirken (Feurborn 1625). Das ist der Grundgedanke der Theorie von der göttlichen „Substanzannäherung" an ihrem Ursprung. Sie ist ein letztes (schon 1626 auch von Feurborn nur als solches eingeschätztes) Theologumenon, ein zwiespältiges Verlegenheitsprodukt des auf dem Rückzug die neue Mentzersche Wirkensmetaphysik mit der alten Seinsmetaphysik verkoppelnden Feurborn [1]).

Hülsemann nun hat tatsächlich vielleicht noch am meisten

1) Die letzte Tendenz ist also auch bei Feurborn die Betonung des göttlichen Wirkens, bei der Gnadengegenwart also des Gnadenwirkens, und die Wesensannäherung ist nur ein Zugeständnis eines substantiellen Schattens dieses Gnadenwirkens. Dabei dann von einer „Annäherung der göttlichen Substanz zur Substanz der Gläubigen" zu reden, blieb erst dem der Gießener Tendenz innerlich ganz fremden und abgeneigten Johann Gerhard vorbehalten. — In seiner besonderen Schrift über die göttliche Gnadengegenwart 1626 erreicht übrigens Feurborn tatsächlich, wenn auch recht spät, den Ausdruck „unio mystica" Gottes mit den Heiligen für diese Gnadengegenwart, neben anderen Ausdrücken. Ich neige der Ansicht zu, daß hier bei Feurborn eine leise Anglühung seiner an sich rein metaphysischen Formulierungen durch ganz andere Tendenzen vorliegt, deren gleichzeitig auftretenden Kreis als das wahre Quellenland der unio-Lehre wir noch kennen lernen werden.

in seiner Zeit etwas von dem sonst spurlos wieder untergegangenen Gießener Geist in seiner Theologie gehabt. Klare Mentzersche Tendenz finden wir nicht nur in der Allgegenwartslehre seiner Christologie, sondern auch in der spekulativen Untergründung seiner unio-Lehre (besonders im „Gewissenswurm", 1654, VIII, XXVII). Um so merkwürdiger ist, daß er mit Feurborns Vermittlungsstellung gar keine nähere Berührung zeigt! Und noch viel mehr, daß, wo er doch gelegentlich den Ausdruck der „Annäherung" gebraucht, er das sowohl äußerlich formal als auch nach der tieferen Tendenz in einem Feurborn geradezu entgegengesetzten Sinn tut! Welchen Sinn hätte es von Feurborns Voraussetzungen aus, wie Hülsemann von einer weiteren Annäherung des schon gnadengegenwärtigen Christus oder des schon wesenhaft anwesenden Geistes zu reden. Und geradezu das absolute Gegenteil des Theologumenons von der göttlichen Substanzannäherung ist es, wenn Hülsemann wiederholt betont (bes. auch „Gewissenswurm" S. 1042/5), daß er nicht etwa es so meine, „als nähere sich das unendliche Wesen Gottes räumlicherweise näher zu dem einen denn zu dem andern Menschen", sondern umgekehrt eine „Zunäherung allein unserer Substanz an die göttliche Substanz" lehre er. Und vor allem ist die ganze tiefste Tendenz der Gießener Gnadengegenwartslehre und der Hülsemannschen unio-Lehre völlig entgegengesetzt. Bei Mentzer, und zuletzt doch auch bei Feurborn, ist die logisch-metaphysische Betonung des Wirkens alles, und die Substanz höchstens geduldetes Zugeständnis. Bei Hülsemann liegt der ganze Ton mit offenbar religiösem Klange auf der substanzmäßigen Wesentlichkeit der Verbindungsgrößen der unio „über eine bloße wirkensmäßige unio hinaus"! Darum auch die bei Feurborn ganz fernliegende Betonung ebenso der Substanz der Gläubigen (!) wie der Gottes. Obwohl also Feurborn und Hülsemann formal fast dasselbe zu sagen scheinen, ist die letzte Tendenz gerade entgegengesetzt [1]), trotz sonstiger Beeinflussung Hülsemanns durch die Gie-

1) Ein überaus starkes Zeugnis der Gegensätzlichkeit der inneren Tendenzen hier und dort ist auch der so späte Termin der Uebernahme der Substanzannäherungstheorie in die unio-Lehre. Obwohl sie an sich formal

ßener Metaphysik. — Wo kommt aber diese Wesensbetonung in der unio bei dem Vater der Lehre her, wenn so die Gießener Allgegenwartstheorie hiermit endgültig als nicht zureichend sich erweist? Ein gewisser Hinweis mag sein, daß zwar nicht die Polemik gegen die Calvinisten (diese müßte alles beherrschen, wenn die Gießener Theologie das Quellenland der Lehre wäre), wohl aber die Polemik gegen die Weigelianer Hülsemanns Hauptfront ist, und daß andererseits gerade der eine Vorwurf, den Calixt unermüdlich gegen Hülsemann erhebt, nicht der auf eine falsche Allgegenwartstheorie, sondern der auf Weigelianismus ist. Irgend etwas Weigel Verwandtes muß hier vorliegen. Andere Spuren weisen der von Hülsemann in seinen synkretistischen Streitschriften vorgeführte Konsens der Väter, bei dem aber zwischen Luther und 1600 eine sehr merkwürdige Lücke klafft, und dessen Zeugen nach 1600 Calixt scharf bestreitet, und endlich die persönlichen Wurzeln der Theologie Hülsemanns. Nicolaus Hunnius insbesondere ist sein geliebter Präzeptor zu Wittenberg; und nach Calixts wiederholter Angabe war Hülsemanns alter Präzeptor der Pfarrer und Rektor in Hannover, Statius Buscher. Letztere Angabe ist um so wichtiger, als Calixt in dem ersten Stadium der synkretistischen Streitigkeiten, das 1639/40 zwischen ihm und diesem Buscher spielte, auch schon gegen diesen wegen seiner unio-Lehre fast noch heftiger als später gegen Hülsemann die Anklage auf völlige Verirrung in den Weigelianismus erhoben hat.

Wenn wir indessen nun zunächst noch fragen, was denn im

---

so nahe lag, erfolgte sie doch erst, als die Mentzersche Tendenz vergessen war und Feurborn nur noch halb verstanden weitergegeben wurde (bei Calov). Die scharfe Identifikation von Wesens-unio und Substanzannäherung hat als erster überhaupt erst der die inneren Tendenzen gar nicht mehr erkennende Musäus 1677 vollzogen, um so seinen Gegner Calov in Gegensatz zu dem die Feurbornsche Theorie mehr ablehnenden großen Johann Gerhard zu bringen. Von Musäus übernahm sie Krebs 1871, und ihm nach dann Koch 1899, Scheel 1906, Weber 1908, obwohl sie alle mehr oder weniger die Schwierigkeit empfinden, daß ein ursprünglich rein metaphysisches, formales Verteidigungstheologumenon mit solcher Kraft von seinem Ort weg bis an das Herzstück der lutherischen Lehre sich bewegt haben und mit ihm sich verkoppelt haben sollte.

großen Strom der frühorthodoxen Tradition noch vor und neben Hülsemann, dem „Vater der unio-Lehre", an Zeugnissen dieser Lehre sich findet, so begegnen uns zunächst noch gleichzeitig unabhängig von Hülsemann zwei Straßburger Dissertationen. Die frühere ist die von dem scharfsinnigen, aber unsympathischen Dorsch, 1640, übrigens einem engen Jugendfreund Hülsemanns. Seine Darstellung zeigt sehr scharfe Linien. Die eine ist jene ganz eigene Fassung des Verhältnisses von Rechtfertigung und unio, dieser Folgeerscheinung der Rechtfertigung, die uns später nur noch bei Meurer begegnet, und nach der die unio die subjektive Seite und Ertrag der Rechtfertigung ist, durch die wir nicht nur „imputativ", sondern auch „subjektiv" und „effektiv" heilig werden. Die Ausführung ist aber sehr deutlich bei Dorsch am Gegensatz zu Weigel orientiert. Ebenso aber auch seine noch viel merkwürdigere Haltung in der Frage der Wesentlichkeit. Er bringt diese ganz ausdrücklich mit den termini der göttlichen Wesensannäherung, selbst „auch des Fleisches Christi", so daß der Einfluß der Gießener Formeln Feurborns zutage liegt. Aber er bringt diese nun nicht in der Lehre von der Form (in dieser vertritt er vielmehr gegen Weigel eine „unio accidentalis"), sondern als religiösen Ertrag in der Lehre von den „Affektionen" unter lauter religiös-empfindsamen Größen: gute Bewegungen im Herzen, Seufzer, Gebete usw. Trotz der Gießener Formeln ist die Tendenz wie bei Hülsemann ganz und gar entgegengesetzt: eben die Wesentlichkeit der Vereinigung ist der große religiöse Hauptwert, und auf ihr liegt aller Ton. — Ganz ebenso liegt aber der gleiche Ton auf dieser „nicht nur moralischen, sondern substanzmäßigen, beharrlichen, leiblichen Gegenwart und Vereinigung" auch bei Pfeiffer 1648 (nach dem Zitat bei Hülsemann 1654, VIII, XXXIV). Ja, hier steigt er zu einer in der unio-Tradition später nirgends mehr auftretenden religiösen Stärke und Wärme empor: „Er wandelt in uns mit einer substantiellen Gegenwart seines Körpers, recht eigentlich und ohne jede Redefigur gesprochen." „Es handelt sich hier nicht um Spielereien, . . . sondern um das Heil der Seelen und den Urgrund der Wahrheit, für deren Vernachlässigung oder Befehdung jener Rechenschaft fordern wird, vor dessen Richterstuhl wir alle

erscheinen müssen" (Schlußworte!). Pfeiffer ist im übrigen auch der erste, der den Titel der Lehre schon in seiner spätesten Form hat „Von der mystischen unio Christi und der Gläubigen" [dann erst wieder bei König und Meurer 1664/65]. Außerdem aber hat Pfeiffer eine in diesem Maß später ganz unmögliche weitere Eigentümlichkeit, nämlich eine Parallelisierung der unio mystica mit der christologischen unio bis zur Aufstellung von drei genera communicationis zwischen dem Wesen der Gottheit und der Substanz des Leibes Christi einerseits und andererseits der Substanz der Gläubigen und ihren Leibern. Gesamteindruck ist vor allem: noch viel mehr als bei Hülsemann tritt uns in dieser Straßburger Tradition ein mit der Substanzgemäßheit verknüpfter religiös-empfindsamer Erfolg der unio entgegen [1]). In diesem Sinn steigt also, je weiter zurück wir gelangen, desto mehr das Problem der Substanzenbetonung empor, unter Gleichgültigkeit gegen seine formale Seite, wachsend unter religiösem Ton, während das später so scharfe Problem des Verhältnisses zur Rechtfertigung noch kaum empfunden zu sein scheint, da die unio sich ganz allgemein als Basis des gesamten und Strebeziel der weiteren Entwicklung des frommen Lebens darstellt. —

Ganz anders, gänzlich zerflatternd wird plötzlich der Eindruck, gehen wir noch vor die Periode der Frühorthodoxie, vor 1640 zurück. Selbständige, in sich geschlossene Lehrdarstellungen der unio innerhalb der wissenschaftlichen Hochschultheologie gibt es da nur noch vier: eine noch innerhalb eines großen dogmatischen Systems, Brochmann 1633; noch früher eine in einem mehr volkstümlichen Auszug, Hunnius 1625; ferner die akademische Promotionsrede „De christiano" von Balthasar Meißner, 1622; endlich eine allerfrüheste Einzeldissertation, Balduin 1618 und 19. Dieselben haben vor allem nur Negatives gemein: es fehlt nicht nur, wie schon in der Frühorthodoxie, die zeitliche Ineinssetzung mit der Rechtfertigung gänzlich, nein ebenso auch jede Spur der Fassung als subjektiv-effektive Heiligmachung neben

1) Er läßt sich übrigens auch bei den späteren Straßburger Zeugnissen noch wiederfinden, vgl. besonders die Behandlung des Gleichnisses von der Ehe bei Masius 1679.

der imputativen Rechtfertigung, und vor allem auch, obwohl wir doch in immer größere zeitliche Nähe der Gießener Theologie rücken, jeder auch nur entfernte Anklang an die „Wesensannäherung". Positiv gemeinsam haben diese vier ältesten Darstellungen eigentlich nur den biblischen Gedanken der Einwohnung und Gottes- oder Christusgemeinschaft (noch nicht einmal den spezifischen der unio oder Vereinigung — er fehlt fast ganz bei Balduin), eine gewisse, jedoch nicht zu starke Betonung einer geist- und glaubengewirkten Innigkeit dieser Gemeinschaft, dazu eine deutliche Wendung gegen Weigels Ideen einer wesentlichen Vergottung durch eine essentielle unio, und die Berufung fast nur auf altkirchliche und mittelalterliche Lehrzeugen. Das ist alles. Nicht nur, daß die Frage des Verhältnisses zur Rechtfertigung z. T. überhaupt noch gar nicht vorhanden ist; nein auch die Substanzenbetonung klingt nur z. T. noch leiser mit, verschwindet aber bei Hunnius und Balduin sogar ganz plötzlich und völlig im Nebel, und es verliert sich jede Spur, woher sie eigentlich komme.

Im einzelnen ist Brochmann durch eine ängstlich rein biblische Darstellungsweise ausgezeichnet. Wohl auch aus biblischen Motiven bringt er dabei die unio als besonders ausgestalteten Anhang der zwischen die unio und die Größen des altlutherischen Heilsweges eingeschobenen Lehre von der Kirche. Zunächst nennt er die unio lediglich „spiritualis" und verteidigt sie als solche energisch, auch mit aus der Christologie des Aristotelikers Jacob Schegk [1]) stammenden Formeln wie „Vereinigung aus der Uebereinstimmung des Willens", gegenüber Weigels „essentieller" Wesentlichkeit der unio. Gegenüber katholischen und calvinistischen Gegensätzen bringt er dann aber auch die Formeln der „substantiellen" unio, freilich ohne besondern Ton, aber zugleich ohne den geringsten Widerspruch zu seiner Haltung gegenüber Weigel zu fühlen, ähnlich wie später auch Dorsch. — Bei Hunnius 1625 herrscht allein die Front gegen Weigel und der Gedanke des „geistlichen" Verbündnisses „durch den Glauben", und von der Wesens-unio ist kein Wort da. Sehr deutlich aber ist bei ihm das andere, daß die „Vereinigung mit Christus", noch nach der „Beharrung", gänzlich am Ende

1) Vgl. Weber 1908, S. 160 ff.

und Abschluß der Akte der Heilszueignung, der „7 Handlungen des Herrn Christi", mit denen die „Wiederbringung des Menschen" geschehen soll, als letztes Glied steht. — Balduins Disputation, 1618, stellt „unsere Gemeinschaft mit Christus" noch in gar keinen dogmatischen Zusammenhang, betont nur die Innigkeit dieser mystischen Gemeinschaft, sieht aber deren Eigenart im Gegensatz zur sakramentalen unio nur als „geistgewirkt", und kennt, abgesehen von der Abendmahlskontroverse mit den Calvinisten, nur den Weigelschen Gegensatz.

Etwas ganz anderes und recht eigenartig ist neben dem allen endlich Meißners Rede, die seit ihrer Entdeckung durch Calov in der Hochorthodoxie und noch mehr im Pietismus [1]) zu neuem, spätem Leben gelangte. Sie ist in dem Wittenberg von 1620 nur möglich dadurch, daß sie eine akademische Prunkrede ist und nicht strenge Dogmatik. An der Hand reichlicher Väterzitate und mit einer großen Fülle eigenkräftig zusammengestellter Spekulation bringt sie eine scheinbar ganz isolierte und zeitlose, plötzliche Verlebendigung des in der unio der altkirchlichen Christologie eingekapselten und immer verborgenen griechisch-altkirchlichen Frömmigkeitstypus. Wahrscheinlich ist diese Verlebendigung am besten als Folge der großen lutherischen Weiterarbeit an der Christologie zu begreifen; sie kann aber doch nur gekommen sein, weil Verwandtes auch in der Luft der Gegenwart lag. Im übrigen beherrscht bei Meißner Name und Begriff der unio mystica als eines Zentrums des Christentums mit Emphase die Darstellung. Die reale Innigkeit dieser unio, auf dem Grunde einer geistgewirkten, glaubensmäßigen Substanzengemeinschaft, begleitet vom stärksten religiös-empfindsamen Erfolge, erhält alles Gewicht. Jede Weigelpolemik, jede Idee einer Wesensannäherung, jede Einordnung in die Welt der lutherischen Dogmatik fehlen. Das Ganze steht ebenso eigenkräftig wie fremd in seiner zeitlichen Umgebung, und hat zunächst selbst auf die entstehende unio-Literatur sehr wenig gewirkt [2]).

1) Sie ist unter breiterem Titel 1676 und 1697 im Verlag Betkius, Amsterdam (!), wiedergedruckt.

2) Vielleicht interessiert eine nähere Analyse der Rede. Ueber das

Im Rückblick werden wir sagen müssen, daß durch diese vier frühesten Zeugnisse selbständiger Lehrform innerhalb der Hochschultheologie das Rätsel der Entstehung der unio ganz und gar nicht gelöst ist! Von Gießen her kommt sie in ihren ersten Ansätzen ganz sicher nicht. Aber woher sonst? Nur soviel wird man sagen können, daß der Gedanke der unio seit etwa 1620 deutlich irgendwie in der

innerste Zentrum des ganzen Christentums und aller seiner Herrlichkeit will der Verfasser reden, und zwar 1. von des Christen Namen, 2. von der Natur des Christen. 1. Christus „der Gesalbte" hat den Namen gegeben, und so sollen auch die Christen sein: Gesalbte Propheten, Priester und Könige! 2. Und hier tut sich nun ein wahrer Abgrund göttlicher Großtaten und Wunder auf. A. Bei des Christen mystischer Geburt verbinden sich aufs innigste Gott der Vater und die Kirche als Mutter. Dreifach wird der Christ geboren: in der Welt als Mensch, in der Kirche als Gläubiger, im Tod als Bürger des Paradieses. B. Noch größer aber sind die Wunder bei des Christen Stand. Denn die Christen verharren auf eine ganz sonderliche Weise in Christus, weil sie mit jenem geistlich verbunden sind. So erlangen sie eine mystische Existenzweise. Diese unio wird dann als das drittgrößte Geheimnis der christlichen Religion formuliert: Neben dem Deus triunus und dem Christus biunus auch ein Christianus biunus (2. Petr. 1, 4)! Es folgen geistvoll ausgeführte Vergleiche mit der christologischen unio (Ritschls Analyse der Rede in seiner Geschichte des Pietismus II S. 30 ff. ist nicht ganz zutreffend). Aus der unio mystica und Einpflanzung in Christus ergibt sich dann eine vierfache Gemeinschaft zwischen Christus und den Christen, 1. der Substanz und der Natur, durch eine gnadenmäßige Verbindung, eine gegenseitige geistgewirkte Gemeinschaft, 2. der Leiden (Genugtuungslehre), 3. der Wohltaten (Auferstehung), 4. des Amtes (analogiegemäß Propheten, Priester und Könige). Es folgt noch ein näherer Vergleich mit der christologischen unio, zumal in betreff der Naturenmitteilung: Christus verbindet sich (agglutinat, leimt sich an) unsere individuelle Natur, und macht uns umgekehrt seiner göttlichen Natur teilhaftig, auf daß so das Endliche fähig sei des Unendlichen, nicht durch eine örtliche Zusammenziehung, sondern durch eine verborgene consociatio. — Auch eine wechselseitige Vereinigung der Gläubigen unter sich folgt hieraus, durch welche auch sie wieder einen mystischen Körper bilden. — Was haben wir nun davon: einen Beweis der göttlichen Liebe, einen Schlüssel des höchsten Trostes, ein Feuerzeug der schuldigen Dankbarkeit! Alles in allem: mit Gott Gemeinschaft haben, und in Gott sein, ist des Menschen höchstes Glück! Wir haben aber diese Gemeinschaft durch den Glauben! Ja, alle können sie besitzen durch die unio mystica, welche aus der wahren Buße stammt!

Luft liegen muß, und daß die bei allen frühen Zeugnissen hervortretende Polemik gegen Weigel (während doch andererseits sehr bald gegen die unio-Vertreter die Anklage auf Weigelianismus laut wird) vielleicht noch einen gewissen Fingerzeig geben möchte. Im übrigen erscheint Hülsemann bisher in der Tat als der, als der er der Hochorthodoxie immer gegolten hat, als der eigentliche Vater der Lehre von der Wesens-unio. Zu ihm vor allem zurückkehrend werden wir weiter vorzukommen suchen müssen.

Ich habe im übrigen alles, was an Spuren zur unio-Lehre in der lutherischen Theologie noch vor 1620 bis Melanchthon hinauf genannt wird oder sich findet, durchforscht; es ist vergeblich gewesen [1]). Ich habe die Lösung des Rätsels der orthodoxen unio-Lehre bei Luther versucht; auch dieser Weg versagte unter den interessantesten Erscheinungen [2]). Ich habe endlich

1) Sämtliche Zeugnisse stammen aus anderen Zusammenhängen, aus Verhandlungen über die sakramentale unio, bes. im Abendmahl, ferner über die christologische unio, aus einfacher altlutherischer Darstellung der Allgegenwartslehre unter Verwertung des biblischen Gedankens der „Einwohnung", aus Erörterungen der Geistlehre und der Lehre von der Kirche. Meist werden zudem diese Zeugnisse später von beiden Parteien, den Vertretern und den Bekämpfern der orthodoxen unio, für sich in Anspruch genommen. — Eine gewisse Vorstufe bringt Chemnitz, der bereits den Gedanken der Einwohnung und den der wesenhaften Abendmahls-unio kraftvoll und unter religiösem Akzent zusammenfaßt. Die viel zitierte Stelle der Konkordienformel, Solida declaratio III, 65, stammt über Chemnitz, Loci, Lehre vom heiligen Geist, IV, Streitfrage 6, aus dem Lombarden, lib. I, dist. 14, und ist ohne jede besondere Betonung herbeigeholt gegen Osiander, daß man doch auch dasselbe erreiche wie Osianders Lehre von der Einwohnung der „wesentlichen" Gerechtigkeit Gottes. Die Stelle bietet höchstens „Anknüpfungspunkte für die orthodoxe unio-Lehre" (Loofs).

2) Luther, besonders der spätere, lehrt auch eine „unio mit Christus", aber eine solche, welche, mit der Rechtfertigung absolut sachlich (!) identisch, deren letzte und innerste Seele sein will. Der Glaube kann das unfaßbare Wunder der im Wort und in Christus ihm zukommenden Zusage der Rechtfertigung des Sünders durch Gott nur glauben, indem eine engste Anklammerung und Vereinigung mit diesem Wort und Christus eintritt und so das Wunder dieses Glaubens möglich macht. Vgl. die sehr wertvollen Untersuchungen von Gottschick 1898. Man könnte fast sagen, daß Luther in diesen Ideen beinahe über die Formen der Rechtfertigungs-

die ganze sehr bewegte Polemik gegen Weigel um 1620 durchgesehen; auch hier fand sich, trotzdem der unio-Gedanke immer wieder aufklingt, die letzte Lösung nicht [1]). Hingegen führten Andeutungen in dieser Polemik, ferner leise, ganz verstreute, einsame, z. T. nur einmal auftauchende Hinweise in der unio-Literatur der Orthodoxie, endlich zumal Hülsemanns persönliche Wurzeln zur Entdeckung eines großen, abseits vom Strom der eigentlichen strengwissenschaftlichen Hochschultheologie liegenden, später verdeckten Quellenlandes der unio-Lehre, in welchem bereits alle Formen der späteren unio-Lehre, sogar die von uns noch gar nicht dargestellte des linken Flügels des Pietismus, vor allem aber auch die hochorthodoxe, schon um 1625 vollkommen ausgebildet vorliegen, und das uns erst den tieferen Sinn dieser merkwürdigen einzigen Lehrneubildung der Orthodoxie enthüllen wird. Davon im zweiten Abschnitt dieser Untersuchung.

frömmigkeit hinausgeht, und ich hoffe, eine genauere neue Untersuchung hierzu etwa unter dem Titel: „Ist die Rechtfertigung religiös Luthers letztes Wort?" gelegentlich noch vorlegen zu können. Soviel aber zeigt jeder Schritt tieferen Eindringens in Luther, daß er hierbei gänzlich anders orientiert ist als die unio des 17. Jahrhunderts, die, besonders zuerst, ganz am Ende des frommen Lebens ihre Stelle hat und später in scharfer innerer Spannung mit der Rechtfertigung zusammengekoppelt wird. Man hat auch meist erst spät angefangen, sich überhaupt ernstlicher auf Luther zu berufen. — Nur eine ganz leise Spur Lutherscher Gedanken findet sich vielleicht bei Brochmann 1633, wenn er in einem Satz seiner Lehre von der Wiedergeburt (!) unsere „Vereinigung mit Christus" als Ursache unserer Rechtfertigung einführt, die unio hier also in sonst unerhörter Weise der Rechtfertigung vorordnet. — Erst Hollaz, 1707, kennt dann wieder neben der unio mystica der Orthodoxie noch eine „unio formalis fidei", welche der Rechtfertigung als Ermöglichung ihres Eintritts vorangeht. Das ist der, freilich absolut rational verdünnte, Lutherische Gedanke, der ihm über Spener, 1678, zugekommen ist, der übrigens auch bei Spener nicht sehr viel mehr ist als eine Episode.

6) Besonders findet sich nirgends auch nur die geringste Spur einer „Substanzen"-unio. Da das Wesen dieser Polemik ja gerade die Abwehr der „essentiellen" unio Weigels ist, ist ja dieser Befund auch eigentlich selbstverständlich, da doch Substanzen-unio und essentielle unio genau dieselbe Tendenz haben und sich nur dem Grade nach unterscheiden, so daß später selbst die orthodoxe distinktionenreiche Lehre immer wieder den Vorwurf des Weigelianismus hören mußte.

Die Subjektivität bei Kierkegaard.

Von

Peter Barth, Pfarrer in Madiswil, Kanton Bern.

Einer der roten Fäden, die sich durch Kierkegaards Schrifttum hindurchziehen, ist das klare Bewußtsein davon, daß es auf dem Gebiete des Geistes keine direkte Mitteilung gibt. Mit dieser Einsicht ist aller geistesgeschichtlichen Forschung eine Warnung ins Gewissen geschrieben, die sie nicht ungehört verhallen lassen darf. Es gibt keine direkte Uebernahme ursprünglicher Erkenntnis, schöpferischen Verhaltens. Es führt zu unheilvollster Geistesverwirrung, wo man sich der bequemen Möglichkeit einer solchen Uebertragung hingibt. Was aus dem Geiste ist, kann nicht ausgewirtet werden wie das Bier vom Faß. Darum ist Kierkegaard von ängstlichster Sorgfalt, zu dieser Verwirrung der „Jüngerschaft zweiter Hand" nicht beizutragen. Kierkegaard versteht, warum Sokrates froh war über sein häßliches Aeußere:

„. . . weshalb anders, als weil er einsah, daß es dazu helfen werde, den Lernenden zu entfernen, so daß dieser nicht in einem direkten Verhältnis zum Lehrer hängen bliebe, indem er ihn vielleicht bewunderte, sondern daß er durch den Abstoß des Gegensatzes, der wieder in einer höhern Sphäre seine Ironie war, begreifen müßte, daß der Lernende wesentlich mit sich selbst zu tun hat, und daß die Innerlichkeit der Wahrheit nicht die kameradschaftliche Innerlichkeit ist, mit der zwei Busenfreunde miteinander Arm in Arm gehen, sondern die Trennung, in der jeder für sich selbst im Wahren existiert" [1].

Wie sehr es sich dabei für Kierkegaard um etwas Tatsächliches handelte, läßt sich an der Auflösung seiner Verlobung ermessen.

1) Abschließende unwissenschaftl. Nachschrift I. (Diederichs) 320 f.

Kierkegaard war sich bewußt, daß sein Gottesverhältnis ihn den leidenvollen Weg führte, unter den Menschen eine Ausnahme zu sein. Er wollte nicht, daß seine Braut sich aus Liebe zu ihm hinaufsteigere zu diesem Verhältnis. „Wenn man kein Gottesverhältnis erster Hand hat, ist man unberechtigt eine Ausnahme zu sein." So ist Kierkegaard nicht nur durchdrungen von der Schwierigkeit wirklichen gegenseitigen Verstehens, das letztlich nur auf beidseitig ursprünglicher Gemeinsamkeit des Geistes beruhen kann, sondern es gehört damit zugleich zu seiner bewußt durchgeführten Methodik der Aussprache, sich nicht auszugeben, den Gehalt seines Lebens und seiner Einsichten nicht unmittelbar zugänglich zu machen, die Wahrheit nicht einer bequemen Rezeption preiszugeben, das Heiligtum nicht vor die Säue zu werfen. Procul, o procul este profani! mit diesem Wort, das er seiner „Einübung im Christentum" als Motto voranstellt, verwahrt er sich gleichsam auch vor jedem Versuch, sich mit zudringlicher Kameradschaftlichkeit seines Lebensgehaltes zu bemächtigen und ihn auszumünzen, ja wohl gar mit dem überlegenen Blicke des Historikers schnellfertig seine Biographie zu schreiben. Die wirklichen Biographien sind wie aller wirkliche Geschichtsverlauf nur im Himmel aufgeschrieben und beides nimmt sich daselbst auf alle Fälle ganz anders aus, als es das Spiegelbild unserer dürftigen Nachzeichnungen erscheinen läßt.

Wir verzichten hier darauf, mit dem die Gesamtheit der geistesgeschichtlichen Beziehungen sowie die ganze Psychologie der Persönlichkeit umfassenden biographischen Anspruch an Kierkegaard heranzutreten. Wir beschränken uns darauf, von systematischem Interesse geleitet, uns den Zugang zu bahnen zu einer Einsicht des einsamen Dänen, die jedenfalls zum Zentralen seiner Sendung gehört und die unumgänglich in der Vollkraft ihrer Bedeutung von uns erkannt und aufgenommen werden muß.

Mit allen Reserven, die uns die Beschränktheit unseres persönlichen Gesichtsfeldes auferlegt, treten wir zunächst an Kierkegaard heran mit der allgemein-systematischen Fragestellung nach gültiger Wahrheitserkenntnis, die bei ihm zu gewinnen ist. Was ist die Botschaft, die Lehre, die Sache, die Kierkegaard vertreten

mußte, für die mit seinem ganzen Leben zu zeugen er berufen war, nicht nur für seine Zeit, sondern für alle Zeiten, wo nur das vergessen wird, was eben dieser einsame Denker auf den Leuchter heben mußte? Wir treten an ihn heran im Lichte der Idee eindeutiger, zusammenhängender, auf die Problematik des ganzen Lebens bezogener Erkenntnis. Zu welchen Einsichten weckt er uns im Zusammenhang objektiver Wahrheitserkenntnis?

Dem Leser von Kierkegaards „Einübung im Christentum" muß das kategorische „Halt"! eindrücklich bleiben, das ihm hier in drastischer Weise zugerufen wird. Dieses „Halt!" ist charakteristisch für Kierkegaards ganzen Beruf.

„Das allergefährlichste ist, zu geschwind fertig zu werden. . . Laßt uns dies Seltsame bedenken, daß es für das, was man sonst preist und rühmt, Geschwindigkeit und Eile, einen Fall gibt, wo der Preis im umgekehrten Verhältnis zur Hurtigkeit steht. . . . Ich bin ein Machthaber, jedoch ist meine Macht nicht die eines Herrschers oder Eroberers, denn die einzige Macht, die ich habe, ist die, zurückzuhalten" [1]).

Kierkegaard läßt uns daran teilnehmen, wie dieser Beruf ihm klar wurde. Seine Ironie läßt den Vorgang durchaus nicht als prophetische Berufung erscheinen.

„Ich war 10 Jahre lang Student gewesen; obgleich ich niemals faul war, sah doch meine Tätigkeit nur wie eine glänzende Untätigkeit aus, eine Art Beschäftigung, für die ich noch eine große Vorliebe und vielleicht sogar etwas Genialität habe. Ich las viel, verbrachte die übrige Zeit des Tages mit Bummeln und Denken, oder mit Denken und Bummeln, aber dabei blieb es auch, der produktive Keim in mir ging zum täglichen Gebrauch darauf und verzehrte sich in seinem ersten Grünen. . . . So saß ich da und rauchte meine Zigarre, bis mir Gedanken kamen. . . Du wirst nun, sagte ich zu mir selbst, allmählich alt, ohne etwas zu sein und ohne eigentlich etwas vorzunehmen. Dagegen siehst du überall, wo du dich in der Literatur oder im Leben umsiehst, die Namen und Gestalten der Gefeierten, siehst die geschätzten und mit Beifall begrüßten Männer auftreten und hörst von ihnen reden, von den vielen Wohltätern der Zeit, die der Menschheit zu nützen verstehen, indem sie das Leben immer leichter machen, die einen durch Eisenbahnen, andere durch Omnibusse und Dampfschiffe, andere durch Telegraphen, andere durch leichtfaßliche Uebersichten und kurze Mitteilungen von allem Wissenswerten. Dazu kommen schließlich die wahren Wohl-

1) Nachschrift I. 241 f.

täter der Zeit, welche die Geistesexistenz kraft des Gedankens systematisch immer leichter und doch immer bedeutsamer machen: was tust du? Hier brach mein Selbstgespräch ab, denn meine Zigarre war zu Ende geraucht und es mußte eine neue angezündet werden. Dann rauchte ich wieder, als plötzlich dieser Gedanke durch meine Seele fährt: du mußt etwas tun, aber da es für deine beschränkten Kräfte unmöglich ist, etwas leichter zu machen als es geworden ist, so mußt du es mit derselben menschenfreundlichen Begeisterung wie die anderen auf dich nehmen, etwas schwerer zu machen" [1]).

Worauf bezieht sich nun dieser Beruf? In Beziehung worauf ist es seine Aufgabe „Halt!" zu gebieten? Kierkegaard bezeichnet als seine Tätigkeit: „das Religiöse in seiner übernatürlichen Größe hinzustellen" [2]). Er muß dies tun in stets sich verschärfender Antithese gegen das herrschende Christentum und die offizielle Kirche, zugleich aber in lebenslänglichem mit aller ihm zu Gebote stehenden Satire geführtem Kampf gegen die damals auf Lehrstühlen und Kanzeln dominierende spekulative Erfassung des Christentums durch die Hegelsche Philosophie. „Du mußt etwas haben, was dich ganz und gar beschäftigt und deine Zeit ausfüllt; hier ist es: herauszufinden, wo das Mißverständnis zwischen der Spekulation und dem Christentum liegt" [3]) — eine Aufgabe, der sich Kierkegaard denn auch mit aller ihm eigenen Geistesschärfe entledigt hat.

Auf Grund derartiger Selbstaussagen können wir nun schon neugierig sein, etwas vom Gehalt seiner Geistesarbeit näher kennen zu lernen. Eine Sache von Gewicht muß es sein, die hier gegen mächtige geistesgeschichtliche Größen in die Wagschale geworfen wird. Wir dürfen uns gefaßt machen, mit tiefen Einsichten objektiver gültiger Wahrheits- und Lebenserkenntnis Bekanntschaft zu machen. Doch da scheint der seltsame Däne auch uns, die ihm mit dieser Fragestellung Begegnenden, mit seinem „Halt!" zu stellen und sich vom Leibe zu halten. — Wir nahen uns auch diesem großen Geist der Vergangenheit, leidenschaftlich interessiert für die Sache, für die Sache der Wahrheit, die Sache Gottes, die wir in ihrer Objektivität, unverfälscht durch alle subjektiven Trübungen neu erkennen

1) Nachschrift I. 261 f. 2) Nachschrift I. 153.
3) Nachschrift I. 313.

und verstehen lernen möchten. Soli Deo gloria! Weg vom Subjektivismus der liberalen Aera mit ihrer schließlich alles nivellierenden Erlebnis- und Persönlichkeitskultur! Erkenntnis des Göttlichen in seiner Objektivität, in der es sich längst geschichtlich manifestiert hat! Erkenntnis freilich im Vollsinn des Wortes und darum nicht Repristination eines sterilen Autoritätsglaubens; Erkenntnis als autonome, sachlich begründete Einsicht. Mit dieser uns nicht mehr so leicht hinwegzudisputierenden Leidenschaft für die Sache, für das allem Dasein erst Grund, Sinn und Ziel verleihende Objektiv-göttliche schauen wir uns auch bei dem einsamen dänischen Philosophen nach Belehrung um. Und nun müssen wir hier einer Polemik begegnen, die sich im Namen des Christentums mit der Leidenschaft des Glaubens und zugleich bewaffnet mit scharfsinniger Dialektik gerade gegen „das Objektive" wendet. Nun vernehmen wir hier die scheinbar absolute Gegenthese: „die Wahrheit ist die Subjektivität".

„Objektiv redet man beständig nur von der Sache, subjektiv redet man vom Subjekt und von der Subjektivität und siehe, die Subjektivität ist die Sache" [1]). „Das Christentum ist Geist, Geist ist Innerlichkeit, Innerlichkeit ist Subjektivität, Subjektivität ist im wesentlichen Leidenschaft, in ihrem Maximum unendlich persönlich interessierte Leidenschaft für seine ewige Seligkeit" [2]). „Objektiv fragt man bloß nach den Gedankenbestimmungen, subjektiv nach der Innerlichkeit. Auf seiner Höhe ist dieses Wie die Leidenschaft der Unendlichkeit, und die Leidenschaft der Unendlichkeit ist die Wahrheit selbst. Aber die Leidenschaft der Unendlichkeit ist gerade die Subjektivität, und also ist die Subjektivität die Wahrheit" [3]).

Was sollen wir nun hiezu sagen? Wie ist das zu verstehen? Wir stehen offenbar hier an einem Scheideweg. In welcher Richtung weist uns Kierkegaard? nach welcher Seite hin verläuft sein Lebenswerk? Es liegt am Tage, daß moderner exklusiver Individualismus, moderne subjektivistisch-religiöse Erlebnis- und Persönlichkeitskultur auf Grund solcher Parolen Kierkegaard zu ihren gefeiertsten Patronen zählen. Die Verlegenheitsauskunft gegenüber der Wissenschaft, die sich in dem heute so beliebten Begriff des „Irrationalen" ausspricht, weist auf den großen Irrationalisten

1) Nachschrift I. 209. 2) Nachschrift I. 128.
3) Nachschrift I. 277.

als einen ihrer gewichtigsten Schildträger hin. Der dänische Denker wird uns damit in eine geistige Sphäre entrissen, die ähnlich der mit dem Namen Heraklits im alten Griechenland bezeichneten, wie dort in der Sophistik, konsequenterweise in der völlig isolierten, beziehungslosen, jeder Frage nach Wahrheitsgehalt unfähig gegenüberstehenden Subjektivität des Erlebnisses auslaufen muß. Die Subjektivität an sich, das Erlebnis an sich, die Innerlichkeit an sich, die Leidenschaft an sich, der Geist an sich — ohne Aufmerksamkeit auf die Qualifizierung dieser Bestimmungen durch einen allfälligen, mehr oder minder wertvollen Gehalt — das wird der geistige Irrgarten, in dem wir durch prinzipiell unverständliche futuristische Kunstwerke, durch improvisierte Erlebnisausbrüche modernster Musik, durch primitive dadaistische Lebenskundgebungen in durchaus der Sache entsprechender Weise unterhalten werden. „Die Subjektivität ist die Wahrheit": gilt dieser Satz Kierkegaards in seiner beziehungslosen Isolierung, wird er in dieser Weise als Parole ausgegeben, dann bekommen alle recht, vor allem die Sophisten mit ihrer These, daß der Mensch das Maß aller Dinge sei, wenn nicht auch ihre These dem πάντα ῥεῖ zum Opfer fällt durch den Hinweis darauf, daß das Erlebnis und die Leidenschaft des Schweines, das mit den Vorderbeinen im Troge kniet, an Realität und Echtheit kaum hinter irgendwelcher Leidenschaft des homo sapiens zurücksteht.

Kierkegaards Lebenswerk weist trotz der von ihm ausgegebenen Parole nicht in die Richtung eines subjektivistischen, letztlich jeden Gültigkeits- und Wertanspruch nivellierenden Irrationalismus. Wir dürfen die Formulierung seiner gegen den kirchlichen und Hegelschen Dogmatismus gerichteten These seiner Lust an Paradoxien zuschreiben. Daß solch paradoxe Parolen eine zweischneidige Sache sind, dürfte die modern-individualistische Gefolgschaft Kierkegaards anschaulich machen. Wie aber haben wir seine paradoxen Aufstellungen zu deuten, wenn wir sie nicht relativistisch mißverstehen sollen? wenn wir Kierkegaard trotz seiner kühnen subjektivistischen Aussprüche nicht als Subjektivisten verstehen können, sondern als ungemein wuchtigen Geistesarbeiter im Dienst des Objektiv-göttlichen erfassen und für uns fruchtbar werden lassen müssen?

Wir möchten da zunächst einfach einmal hinweisen auf den allgemeinen Eindruck urchristlich-ethischer Positivität, den wir trotz breiter ästhetisierender und oft ermüdend dialektischer Auslassungen aus Kierkegaards Schriften gewinnen müssen. Freilich, Kierkegaard ist nicht ein christlicher Praktiker des Lebens im gewöhnlichen Sinn des Wortes, der unmittelbar eingreifen würde, wo es die Not erfordert, nicht einer, der in unmittelbarem Eingehen auf das menschliche Leben vermöchte den Glauben in der Liebe tätig werden zu lassen. Er lebt „nur" das einsame, äußerlich zurückgezogene Leben eines Schriftstellers, aber freilich eines Schriftstellers, auf den das Wort seines großen grimmig bekämpften Gegners Hegel mit allem Recht bezogen werden kann: „Denken ist auch ein Gottesdienst." Seine Schriften sind getragen vom Pathos wuchtigster ethischer Leidenschaft; sie bedeuten ein ethisches Eingreifen in die geistige Situation, auf das kein Praktiker des Lebens sich herausnehmen soll lächelnd herabzublicken als auf etwas weniger Praktisches im Vergleich zu seinem gewiß ganz löblichen Tun. Sie sind Handlung, die sich nicht so leichthin vorausgaben kann im konkreten Dasein, die aber weit ausgeholt hat in den Tiefen originaler Erkenntnis des Göttlichen. Und dieser Weg eines einsamen Denkers, er war wahrhaftig nicht ein Weg auf bequemer aristokratischer Geisteshöhe. Es war ein Weg, der begangen wurde in Furcht und Zittern, ein Weg des Dienstes am Heiligtum und darum ein Weg des Kreuzes. Kierkegaard ist ein Zeuge Christi, der ihm als der Meister in der Knechtsgestalt in wunderbarer Tiefe offenbar geworden ist. Sein Schriftstellerleben steht im Dienste des Zeugnisses von Christus dem Gekreuzigten und einem Leben leidenswilliger Kreuzesnachfolge. Aber weil es ihm damit blutiger Ernst ist, darum wird sein eigenes tatsächliches Leben im Streit mit den herrschenden geistigen Mächten und Gewalten zu einem Zeugnis. Das Wort, das er zu sagen hat, wird eins mit der Tat seines Lebens.

Kierkegaard steht im Dienst einer Sache. Um ihretwillen, nicht aus persönlicher Liebhaberei ist er Schriftsteller. Diese leidenschaftlich konzentrierte positive Bestimmtheit seines selbstgewählten Lebensberufes muß uns dauernd davor bewahren,

seine allerdings wie ein Leitmotiv sein ganzes Schrifttum durchziehende Betonung der Subjektivität auch nur im Geringsten relativistisch im Sinne eines prinzipienlosen Subjektivismus zu verstehen. Wenn irgend ein menschliches Leben, so ist dieses unter die Zucht der Objektivität des Göttlichen gestellt. Ohne diese Einsicht wird Kierkegaard sicher mißverstanden. Bloßer religiöser Erlebnisindividualismus kann sich nicht auf ihn berufen. Er beweist mit dieser Berufung nur, daß er Kierkegaard nicht verstanden hat, daß er zu ihm in einem Schülerverhältnis steht, das dieser selbst ablehnte. Wir erinnern uns dabei der Meinung Kierkegaards von der direkten Mitteilung auf dem Gebiete des Geistes. Sein Satz: „die Subjektivität ist die Wahrheit", als direkte Mitteilung treuherzig aufgenommen, führt ins Aschgraue, führt gerade hinweg von der „christlichen Strenge" [1]), zu der Kierkegaard wieder erziehen wollte.

Trotzdem möchten wir nun doch nicht den Haltruf überhören, mit dem Kierkegaard in seiner paradox-subjektivistisch klingenden Parole uns in den Weg zu treten schien. Bevor wir uns ihren positiven Sinn anzudeuten suchen werden, möchten wir jedoch noch eine mit dem eben ausgeführten nahe zusammenhängende Beziehung zur Sprache bringen. Kierkegaard wird mit einem auf der Hand liegenden Recht als Antiintellektualist angesprochen. Wie aber ist dieser Antiintellektualismus zu verstehen? Wer mit dem Anspruch auf allseitig umsichtige philosophische Systematik an Kierkegaard herantritt, der kommt freilich nicht auf seine Rechnung. Der Begriff des Systems, für Kierkegaard vertreten in der Hegelschen Philosophie, ist ihm gleich dem Tier aus dem Abgrund. Sie ist es deshalb vornehmlich, die ihn veranlaßt, seiner grimmigen Polemik in paradoxer, dem Gedanken schwer zugänglicher Redeweise Ausdruck zu geben, sich mit Lust vor Paradoxien gestellt zu sehen. So kann es uns nicht wundern, bei ihm auch sehr trivialer Polemik gegen den Verstand zu begegnen.

„Wenn ein Mensch so lebt, daß er keinen höhern Maßstab fürs Leben als den des Verstandes kennt, so ist sein ganzes Leben Relativität, nur für relative Zwecke arbeitend. Er läßt sich auf nichts ein, ohne daß ihm der Ver-

1) Einübung im Christentum (Diederichs) 206.

stand mit Hilfe der Wahrscheinlichkeit Vorteil und Nachteil einigermaßen deutlich machen, ihm auf die Frage: warum und wozu? antworten kann. Anders bei dem Absoluten. Beim ersten Blick überzeugt sich der Verstand davon, daß es verrückt ist. Ein ganzes Leben für Leiden, für Aufopferung zu bestimmen, ist Verrücktheit des Verstandes" [1]).

Diese Verurteilung des Verstandes in den Schandwinkel gemeinster Nützlichkeitsrechnung erledigt denn doch das Problem des Verstandes, d. h. des Verstehens nicht. Biblische Erkenntnis weiß sich den Zugang zu tieferer Einsicht in den wahren Sachverhalt zu verschaffen: „Ἀρχὴ σοφίας φόβος κυρίου, καὶ βουλὴ ἁγίων σύνεσις" Prov. 9. 10. Und so braucht es uns denn wiederum nicht zu wundern, wenn der als Antiintellektualist gefeierte dänische Denker *in Wirklichkeit* mit seiner Sache durchaus nicht auf mystischen Erleuchtungen, auf geheimnisvollen Gefühlen und Ahnungen, auf in feierliches Dunkel gehüllten psychischen Erlebnissen basiert, sondern wenn wir in ihm einer Geisteshaltung von höchst reflektierter Intellektualität begegnen. Paradoxa! Der Mann, der so grimmig das von einem Geist des Todes durchwehte Hegelsche System verhöhnt, er ist sich doch eines *Reiches der Wahrheit* bewußt, das kein Chaos von Willkürlichkeiten ist, sondern der Kosmos unverbrüchlichster Gesetzlichkeit.

„Es ist sonderbar genug, eine gewöhnliche Meinung, daß es leichter sei Aphorismen zu lesen, als zusammenhängende Schriften. Und doch ist es weit entfernt so, denn um Nutzen zu haben von Aphorismen, muß man selbst im energischen Besitz *einer zusammenhängenden* Anschauung sein, in der man sich selber versteht" [2]). „In bürgerlichen Verhältnissen, überhaupt in der Welt der Endlichkeit läßt es sich ausgezeichnet machen, daß ein Mann sogar mehr als einmal frisch anfängt und ohne weiteres das Vergangene vergessen sein läßt; daß ein Mann seine Lebensstellung verändert, sein Glück in einer neuen Karriere versucht und ohne weiteres das Vorhergegangene zurücklegt und vergessen sein läßt. Aber wenn ein Mann meinen will, daß in der Welt des Geistes dies sich auch machen läßt, so genügt diese Meinung, um zu beweisen, daß er konfus ist; und jeder, der so lebt, ist eigentlich konfus. In der Welt der Endlichkeit kann man schon aufs Geratewohl der Veränderungen leben; es kann wahr sein, was das Wort sagt: variatio delectat; aber in der Welt des Geistes

1) Einübung 105.
2) Begriff des Auserwählten (Hegner) 205.

ist die Kontinuierlichkeit nicht bloß die Freude, sondern ist der Geist selbst: Kontinuierlichkeit ist Geist, und die Kontinuierlichkeit nicht qualitativ respektieren, heißt sein Leben außerhalb der Sphäre des Geistes haben, entweder in der Weltlichkeit oder in der Verwirrtheit" [1]).

Hüten wir uns also, wenn Kierkegaard gegen System, Vernunft und Verstand zu Felde zieht, daß wir nicht zu eilfertig sind mit unserer Gelehrigkeit, und seiner Schalkheit, die zur innern Selbständigkeit auffordert, zu treuherzig zum Opfer fallen. Zwischen den Zeilen verrät uns Kierkegaard wieder Dinge, die zu einem Herold des „Antiintellektualismus" nicht passen.

„Von Natur ist jeder Mensch darauf angelegt, ein Denker zu werden (Ehre und Preis sei Gott, der den Menschen zu seinem Bilde schuf!). Gott kann nichts dafür, daß Gewohnheit und Schlendrian und Leidenschaftslosigkeit und Ziererei und Geschwätz mit guten Freunden und Nachbarn die meisten nach und nach verdirbt, so daß sie gedankenlos werden. . ." [2]). „O glaube mir, es ist für einen Menschen sehr wichtig, daß seine Sprache genau und wahr ist; denn dann ist es auch sein Denken. Und ferner, ob verstehen und richtig reden auch nicht alles ist, da ja auch richtig zu handeln gefordert wird, so ist doch das Verstehen für das Handeln wie das federnde Brett, von dem der Springende abspringt: je deutlicher, je genauer, je mehr im guten Sinn leidenschaftlich das Verständnis ist, desto mehr erhebt es zur Handlung" [3]). Zu einer christlichen Erweckung fordert Kierkegaard „auf der einen Seite die christliche Ergriffenheit und auf der andern Seite die Festigkeit und Bestimmtheit der Begriffssprache".

Er ist fern davon, seinen Angriff gegen die Wissenschaft als solche zu richten; ja mehr noch, für das, worum er kämpft, erhebt er den Anspruch allein sichern Wissens.

„Nur ein sehr Beschränkter oder einer, der sich schlauerweise nicht getroffen fühlen will, wird meinen, ich sei ein Vandale, der die heilige Einfriedigung des Feldes der Wissenschaft zerstören und das Vieh darauf lassen wolle, ich sei ein Lazzarone, der an der Spitze von Zeitungslesern und abstimmenden Landstreichern in einem Pöbelaufstand dem stillen Gelehrten sein durch glückliche Gabe und resignierte Arbeit erworbenes Eigentum entreißen wolle. Fürwahr, viele, viele besitzen mehr als ich in der Welt des Geistes, aber keinen gibt es, der stolzer und Gott dankbarer daran glaubt, daß in der Welt des Geistes ewige Eigentumssicherheit herrscht und die

1) Begriff des Auserwählten 207 f.
2) Nachschrift I. 141. 3) Einübung 141.

Bummler draußen bleiben." Aber — „das Ethische ist und bleibt die höchste Aufgabe, die jedem Menschen gestellt ist. Man darf auch von jedem Verehrer der Wissenschaft verlangen, daß er sich selbst ethisch verstanden habe, ehe er sich seinem Fach widmet, daß er bei aller seiner Arbeit fortwährend sich selbst ethisch verstehe, weil das Ethische das ewige Atemholen ist und mitten in der Einsamkeit die versöhnende Gemeinschaft mit jedem Menschen; aber dann kein Wort mehr als nur Bewunderung für die Ausgezeichneten und begeisterter Zuruf für die Strebenden. Der stille Gelehrte stört das Leben nicht, er vertieft sich erotisch in seine herrliche Beschäftigung. Will dagegen ein tumultuarischer Gelehrter in die Existenzsphären eindringen und dort, was das Lebensprinzip im Ganzen ist, das Ethische verwirren, so ist er als Gelehrter kein treuer Liebhaber, so übergibt ihn die Wissenschaft der Komik. . . Der Einspruch ist ethisch. . . . Das Ethische ist das einzige Gewisse, sich darauf zu konzentrieren, das einzige Wissen, das sich nicht möglicherweise im letzten Augenblick in eine Hypothese verwandelt, darin zu sein das einzige gesicherte Wissen, wo das Wissen durch etwas anderes gesichert ist" (Nachschrift I. 229 f.).

Und endlich, bei aller Paradoxie der eigenen Ausdrucksweise, bei allem unermüdlichen Beteuern, daß das Christentum eine Paradoxie, Christus das absolute Paradox sei, steht hinter dem allem die Einsicht, daß im Blickpunkt letzter umfassender Erkenntnis nicht der Widerspruch mit sich selbst, das sich selbst Widersprechende, das Absurdum, das Alogische, das Chaos, das Paradoxe die Wahrheit ist; wäre doch damit auch schon der leiseste Schritt des Wahrheit suchenden Gedankens von vornherein zur absoluten Aussichtslosigkeit verurteilt! (Man muß sich der Tragweite der Sache bewußt sein, wenn man das credo quia absurdum als Parole meint ausgeben zu dürfen!); Kierkegaard ist sich bewußt des Reiches der Wahrheit, das hinter allen *scheinbaren* Paradoxien steht, hinter all dem, was im Verhältnis der ewigen Wahrheit zu uns, proportional der Stufe unsres Erkennens, uns jetzt paradox erscheinen mag. Es genügt uns, daß wir diese Einsicht bei Kierkegaard auch ausgesprochen finden, wenn er nebenbei einmal bemerkt: „Jedoch ist die ewige, wesentliche Wahrheit keineswegs selbst das Paradox, sondern nur, sofern sie sich zu einem Existierenden verhält" (Nachschrift I. 279) — ἱκανόν ἐστιν. —

Nachdem wir aus Kierkegaard selber im Bisherigen versuchten die nötigen klaren Abgrenzungen zu gewinnen gegen ein allfälliges Abirren in die uferlosen Welten des Subjektivismus, des

Irrationalismus und der Paradoxien, möchten wir nun versuchen, unter Aufrechterhaltung der bis dahin geltend gemachten Gesichtspunkte, uns einer seiner wesentlichen Positionen geistig zu bemächtigen. — Wir begegnen ihm mit dem Willen zur Erkenntnis des Göttlich-Objektiven; da tritt er uns in den Weg mit seiner Parole: „die Subjektivität ist die Wahrheit". Wir haben den Weg abgesteckt gegen gewichtige Möglichkeiten des Mißverständnisses dieser Position; was ist die positive Bedeutung, die wir in ihr zu erkennen vermögen?

Wir sind uns, zumal als Zeitgenossen der Katastrophe einer individualistisch-liberalen Aera, mit aller Deutlichkeit der unmittelbaren Dringlichkeit bewußt, die dem heute wohl mancherorts neu erwachenden Willen innewohnt, mit der Totalität der Lebensbeziehungen Grund und Boden zu gewinnen in dem, was jenseits aller Subjektivität und Individualität liegt, Erkenntnis wenigstens zunächst nur wieder zu gewinnen vom objektiven, schöpferischen, das Leben in seiner wahren Bedeutung überhaupt erst ermöglichenden transzendenten göttlichen Sinn alles Daseins. Radikale Abkehr von aller Kreaturvergötterung und darum auch von aller versteckten individualistischen Selbstvergötterung! „Suchet Gott, so werdet ihr leben!" — Wir begnügen uns hier mit der bloßen Andeutung dieses zentralen Gesichtspunktes. Dabei verlangt es vielleicht die historische Gerechtigkeit, der von Kierkegaard so hart bekämpften Hegelschen Philosophie mit ihrem Drang zum Objektiven, bei aller Erstarrung, die sich ihrer bemächtigte, doch letztlich ähnliche tiefe Motivierungen zuzubilligen. Eine geistesgeschichtliche Parallele tritt uns ins Bewußtsein: die schroff von aller Korrelation zum menschlichen Subjekt isolierte Objektivität der göttlichen Gnade in Calvins Prädestinationslehre.

Nun gewahren wir, wie seit den Tagen eleatisierender Platoniker bis auf unsere nächste Gegenwart immer wieder in der Geistesgeschichte dieselbe Gefahr auftaucht, daß nämlich die Geltendmachung des Seienden, Objektiven, Göttlichen begleitet wird von einer Polemik, durch die das Werden, das Subjekt, das menschliche Individuum vernichtet wird. Enthusiasmus für Entscheidungen die im Himmel, in der Welt des Göttlich-objektiven ge-

fallen sind, lassen die Entscheidungen vergessen, die auf der Erde, in der Welt der Relativitäten fallen müssen, damit dies Verwesliche anziehe die Unverweslichkeit, damit der Mensch teilgewinne an der über ihm aufleuchtenden Idee, damit wir Menschen werden, was wir im Ursprung sind: Schöpfung Gottes. *Das Subjekt in seiner ursprünglichen Beziehung zum Göttlich-objektiven*, das ist das Problem der *reinen* Subjektivität, im schroffen Gegensatz zu den Velleitäten eines von seiner Beziehung auf das Göttlich-objektive losgelösten Subjektivismus. Diese Beziehung, diese Korrelation allein ist es, die das Individuum als das Individuum der Ethik und damit in letzter Hinsicht als das Subjekt des Gottesverhältnisses konstituiert. In dieser *Beziehung*, in dieser aktiv aufgeschlossenen Teilnahme an der Idee, in dieser seiner subjektiven göttlichen Berufung darf es aber auch durch keinen Enthusiasmus für ein beziehungslos ihm entrücktes Absolutes in Frage gestellt werden.

Zur Klarstellung dieses Sachverhaltes sei daran erinnert, was schon jeder Akt logisch-mathematischer Erkenntnis in bezug auf das Problem der Subjektivität lehrt. Dessen objektiver Wert, Gehalt, Gültigkeitsanspruch steht und fällt allein vor dem Forum der Idee der Wissenschaft, als der aller Einzelerkenntnis übergeordneten Idee identischer umfassender letzter Gesetzlichkeit. Kein Gewicht und Ansehen der Persönlichkeit vermag mit dieser Instanz, welche *die* Instanz der Wissenschaft ist, zu konkurrieren. Aber auch keine Erkenntnis, genauer: kein in der Krisis von Frage und Antwort fortschreitend sich klärendes Erkennen, ohne das im Erkenntnisakt sich manifestierende reine Subjekt der Erkenntnis; keine Erkenntnis ohne den Erkennenden. Dies will nicht besagen die Hypostasierung eines Subjektes als Ding-an-sich. Durch ihre unverbrüchliche Beziehung auf die Idee sind Objekt wie Subjekt der Erkenntnis den Nebeln der Gegebenheit und Dinglichkeit entrückt. Das erkennende Subjekt realisiert sich als wirklich *erkennendes* (so gut wie die Erkenntnis nach ihrem objektiven Gehalt als wirkliche *Erkenntnis*) nur im steten Durchgang durch die enge Pforte der kritischen Negation. — Indem wir uns Erkenntnis als Akt, als Handlung des reinen Subjektes vergegen-

wärtigen, fällt damit zugleich auch Licht auf das Feld der Ethik. Durch den Hinblick auf das τέλος der Handlung vertieft sich der kritische Gesichtspunkt, durch Bejahung und Verneinung aller relativen Teleologien fortschreitend, zum Ausblick auf das absolute τέλος, zur Idee gesetzlicher, d. h. zweckvoller sinngemäßer Gestaltung des Lebens schlechthin, zur Idee des Guten, zur Erkenntnis Gottes als der kritischen Negation aller kontingenten Wirklichkeit, damit zugleich aber als dem schöpferischen Ursprung eines aus seinem göttlichen τέλος sich gestaltenden Seins. Wenn aber diese kritische Beziehung auf ihren Ursprung die ethische Haltung allein vor genügsamem, sich verflachendem Moralismus bewahren kann, wenn die spes futurae vitae allein es ist, die ins Diesseits hinein Stoßkraft zu geben vermag, dann wird eben in dieser subjektiven ethischen Beziehung auf das Göttlich-Objektive die reine ethische Subjektivität begründet. Diese Beziehung darf nicht als bloß logische Beziehung verstanden werden. Sie will besagen den Vollzug und die Bewegung der im Aspekt des Absoluten sich realisierenden Krisis, die an der Negation aller gegebenen Zuständlichkeit sich bewährende aktive Bejahung der Idee. Der Bejahung der Idee aber entspricht die Realisierung der reinen, an ihrem Ursprung orientierten Subjektivität.

Wir begnügen uns, damit den Ort umschrieben zu haben, wo Objektivität und Subjektivität einander nicht mehr feindlich begegnen, sondern in notwendiger Wechselbeziehung einander gegenseitig fordern. Wir haben damit den Gesichtspunkt gewonnen, unter dem Kierkegaards paradoxe These: „die Subjektivität ist die Wahrheit" aufhört „paradox", d. h. eindeutigem Verständnis unzugänglich zu sein, unter dem sie sich uns in ihrer objektiven, sachlichen Bedeutung erschließt.

Kierkegaard stellt sich nicht die Wahrheit des Christentums zum Problem, sondern sein Problem handelt „vom Verhältnis des Individuums zum Christentum, also nicht vom systematischen Eifer des gleichgültigen Individuums, die Wahrheiten des Christentums in Paragraphen zu arrangieren, sondern von der Sorge des unendlich interessierten Individuums in betreff seines Verhältnisses zu einer solchen Lehre". „So viel habe ich verstanden, daß

es das einzige unverzeihliche Majestätsverbrechen gegen das Christentum ist, wenn das einzelne Individuum sein Verhältnis zu ihm ohne weiteres als gegeben annimmt" (Nachschrift I. 114). In der leidenschaftlichen Kampfschrift gegen das bestehende Christentum, „Der Augenblick", entfaltet sich Kierkegaards ganze polemische Satire gegen die anmaßende Vorwegnahme, „daß wir ja alle Christen seien". „Das Problem liegt gerade in der Entscheidung", sagt die „Unwissenschaftliche Nachschrift".

Mag der wissenschaftlich Forschende mit rastlosem Eifer arbeiten, mag er sogar im begeisterten Dienste der Wissenschaft sein Leben verkürzen, mag der Spekulierende nicht Fleiß und Zeit sparen: sie sind doch nicht unendlich persönlich in Leidenschaft interessiert, im Gegenteil, sie wollen es nicht einmal sein. Ihre Betrachtung will objektiv, interesselos sein. Was das Verhältnis des Subjekts zu der erkannten Wahrheit betrifft, so nimmt man an: „wenn bloß das objektiv Wahre besorgt ist, dann ist es mit der Aneignung eine Kleinigkeit. Sie bekommt man von selbst mit dazu und am Ende kommt es aufs Individuum nicht an." Darin liegt gerade die erhabene Ruhe des Forschers und die komische Gedankenlosigkeit des Nachsprechers (Nachschrift I. 118 f.).

So verstehen wir das leidenschaftliche Interesse, mit dem Kierkegaard die „Kategorie des Einzelnen" zur Geltung bringt, des Einzelnen, dem die immer neue Entscheidung für das Göttliche auferlegt ist, als die Aufgabe, die ihm durch keine Instanz abgenommen werden kann. Kierkegaard nennt diese Entscheidung des Einzelnen auch die „Kategorie der Bewegung", ja die „Kategorie des Sprunges"; in ihr realisiert der Einzelne die Ursprünglichkeit seines Gottesverhältnisses. In ihr tritt Gott für den Einzelnen erst aus seiner Verborgenheit hervor (Nachschrift I. 315 f.). Für Zuschauer bleibt er verborgen.

„Wenn sich Gott so die Gestalt eines seltenen, ungeheuer großen grünen Vogels mit rotem Schnabel geben würde, der auf dem Stadtwall oben auf einem Baume säße und vielleicht auch auf ungewöhnliche Weise pfiffe: so würde der Gesellschaftsmann wohl die Augen aufmachen, ja er wäre imstande, zum ersten Male in seinem Leben der Erste zu sein. Darin liegt das ganze Heidentum, daß sich Gott unmittelbar zum Menschen wie das Auffallende zu dem Sichwundernden verhält. Daß man sich aber in Geist und Wahrheit zu Gott verhält, d. h. die Innerlichkeit, ist eben erst durch den Durchbruch der Innerlichkeit bedingt, welche der gött-

lichen Hinterlist entspricht, daß Gott ganz und gar nichts Auffallendes hat, ja so weit von allem Auffallenden entfernt ist, daß er unsichtbar ist, so daß man gar nicht merkt, daß er da ist" (Nachschrift I. 317).

Wie der Einzelne Christus gegenüber zu dieser Entscheidung, zum Glauben, zur „Nachfolge in der Situation der Gleichzeitigkeit" nur kommen kann im Durchgang durch die Möglichkeit des Aergernisses, das ist in der „Einübung im Christentum" in tiefen Einsichten entwickelt.

Wir möchten weiterem Eindringen in die Kierkegaardsche Position nicht vorgreifen. Wir begnügen uns, mit dem Gesagten einige wegweisende Gedanken und Gesichtspunkte zur Sprache gebracht zu haben. Einem Geistesmenschen wie Kierkegaard gegenüber ist zudem alle Vorsicht geboten, bei einem etwaigen Versuch, die schlechthin ursprüngliche Bewegtheit seiner Existenz in ihrem Reichtum nachzeichnen zu wollen. Verbittet er sich doch so energisch als möglich, auf Paragraphen aufgezogen zu werden. Haben wir dessen schon zu viel getan? Darum brechen wir lieber ab. Können wir uns doch keine geistige Zwiesprache denken ohne wegweisende und ordnende systematische Gesichtspunkte. Zur Rechtfertigung unseres Gefechtsabbruches schließen wir mit folgendem Nachruf, den Kierkegaard dem von ihm verehrten Hamann widmet:

Ich will nicht verfehlen, daß ich Hamann bewundere, während ich gern einräume, daß der Elastizität seiner Gedanken Gleichmaß, und seiner übernatürlichen Spannung Selbstbeherrschung fehlt, wenn er nämlich hätte zusammenhängend arbeiten sollen. Aber geniale Ursprünglichkeit ist in seinem kurzen Worte, und die Prägnanz der Form entspricht ganz dem desultorischen Herausschleudern eines Gedankens. Er ist mit Leib und Seele bis zu seinem letzten Blutstropfen in einem einzigen Worte konzentriert, in dem leidenschaftlichen Protest eines hochbegabten Genies gegen ein System des Daseins. Aber das System ist gastfrei; armer Hamann, du bist von Michelet auf einen Paragraphen reduziert worden. Ob dein Grab jemals ausgezeichnet gewesen ist, weiß ich nicht, ob es jetzt niedergetreten ist, weiß ich nicht, aber das weiß ich, daß du mit des Teufels Gewalt und Macht in die Paragraphen-Uniform gesteckt und ins Glied gestellt bist (Nachschrift I. 322).

Zur Besprechung eingegangene Bücher.

Andreä, Ernst: Der geistige Mensch und seine Freiheit. 1920. 222 S. Jul. Hoffmann, Stuttgart. M. 15.—, geb. M. 22.—.

Barth, Heinrich: Die Seele in der Philosophie Platons. 1921. 321 S. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen. M. 24.—.

Bergdolt, Johannes: Die freie Reichsstadt Windsheim im Zeitalter der Reformation (1520—1580). 1921. 305 S. A. Deichert, Leipzig. M. 40.—.

Christen aller Konfessionen vereinigt Euch! 31 S. Vaterl. Verl. & Kunstanst. Bln.

Fuerth, Maria: Die Madonnenverehrung. 1921. 44 S. Chr. Kaiser, München. M. 4.—.

Harnack, Adolf von: Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott. 1921. 357 S. J. C. Hinrichs, Leipzig.

Hofmann, Otto: Der Begriff der rel. Erfahrung in seiner Bedeutung für die Prinzipienfragen der Religionsphilosophie. 1921. 119 S. J. C. Hinrichs, Leipzig. M. 17.50.

Hirsch, E.: Deutschlands Schicksal. 1920. 154 S. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen. M. 12.—.

Schmidt, Konrad: Das schaffende Wort. 1920. 24 S. Georg Rose, Gleiwitz. M. 4.50.

Stephan, Horst: Glaubenslehre. Der evang. Glaube und seine Weltanschauung. 1921. 351 S. Töpelmann, Gießen. M. 18.—, geb. M. 24.—.

Die Grenzen der Gotteswirklichkeit für uns.

Von

D. Theophil Steinmann in Herrnhut.

Gott soll uns nicht nur eine geltende Vorstellung bleiben. Solange er uns lediglich das zu bedeuten hat, stehen wir noch nicht wirklich und in vollem Ernst auf dem Boden der Religion. Das ist erst dann der Fall, wenn er, anstatt bloß als geltende Vorstellung, mit dem vollen Zwang des Wirklichen an uns herantrat. Nun ist aber Gott, z. B. so wie er in der christlichen Verkündigung an uns herangebracht wird, uns ohne Zweifel zunächst lediglich als Vorstellung gegeben.

Es wäre also zu fragen: Gibt es irgendwie ein direktes wirkliches Erleben dieser zunächst nur vorstellungshaften Wirklichkeit Gottes selber, durch das sich jene entscheidende Umwandlung des ihn nur in der christlichen Vorstellung Habens in ein reales Einandergegenüberstehen mit ihm vollzieht? Oder bleibt diese entscheidende Realisierung Gottes für uns vielmehr gerade an jene Vorstellungen von ihm gebunden, nur daß wir zu ihnen ein anderes Verhältnis gewinnen als dasjenige des bloßen vorstellungsmäßigen Geltenlassens? Im ersteren Fall würde Gott durch irgendeinen besonderen unmittelbaren Offenbarungsakt für uns ernsthafte religiöse Wirklichkeit werden, durch irgendein (die uns überlieferte Vorstellung von ihm bewahrheitendes) unmittelbares Herantreten seines göttlichen Seins an uns.

Die religiöse Gewißheit von Gott wäre in diesem Falle eine Gewißheit von ganz anderer Struktur als

andere geistige Gewißheiten, bei denen allen es sich gerade darum handelt, daß sich unser inneres Verhältnis zu bestimmten an uns herantretenden „Gedanken" eigentümlich verändert. Vorher bloße Gedanken, werden sie uns durch eine veränderte innere Stellungnahme erst wirklich real. Hier dagegen würde die Gottesrealität durch all jene menschlichen Gedanken von ihr gleichsam selber hindurchbrechend oder etwa auch neben diesen Gedanken einher sich irgendwie unmittelbar selber in ihrer Wirklichkeit bezeugen. Wir träten in dem Erlebnis der religiösen Vergewisserung über Gott gerade aus dem Zusammenhang der bloßen überlieferten Vorstellungen über ihn ganz eigentlich hinaus. Im andern Fall rückte die religiöse Gewißheit auf eine Linie mit allem geistigen Gewißwerden über geschichtlich gegebene Ideen; sie hätte nichts sie davon ganz spezifisch Unterscheidendes.

Und daraus würde sich weiter ergeben, daß wir in diesem Falle nicht Gottes unmittelbar selber, sondern genau genommen lediglich einer vorhandenen menschlichen Idee von ihm gewiß würden. Im andern Falle dagegen würde er sich uns in seiner eigenen Tatsächlichkeit selber bezeugen. Wir würden im Erlebnis der Offenbarung seiner Wirklichkeit an uns nicht nur direkt zu menschlichen Vorstellungen von ihm — und damit vielleicht indirekt zu ihm selber — ein neues Verhältnis gewinnen; sondern wir erlebten ihn in diesem seinem unmittelbaren Herantreten an uns in unmittelbar seiner eigenen Wirklichkeit.

Wie sich aus seinem Erleben heraus dem Religiosus diese Alternative ganz unmittelbar entscheiden wird, darüber bedarf es nicht vieler Worte. Ihm ist Gott in keiner Weise mehr bloß Vorstellung. Sondern das ist ja doch gerade sein entscheidendes Erlebnis, daß Gott selber an ihn herantrat. Und deshalb eben handelt es sich ihm im religiösen Verhältnis nicht lediglich darum, daß er in allerlei Vorstellungen lebt. Vielmehr seine Religion ist ihm ein ganz unmittelbares Realverhältnis zu dem, der als eine von all seinem Glauben und Meinen unabhängige — und also auch von aller menschlichen Vorstellung über ihn, auf die unser menschliches Glauben und Meinen geht, unabhängige — Wirklichkeit, wirklich er selber an ihn herantrat.

Daß die Dinge sich dem religiösen Erleben so darstellen, kann uns aber nicht ohne weiteres schon als ein letztes Wort gelten. Wie sehr wir in Dingen der Religion uns davor hüten müssen, von außen her voreilig in diese besonderen Verhältnisse hineinzukorrigieren, das bedeutet doch nicht eine Notwendigkeit, ungeprüft hinzunehmen, was uns hier Besonderes entgegentritt. Kritische Durchprüfung ihres Gegenstandes gehört sicher in den Aufgabenkreis der Religionswissenschaft. Wir kommen also um die Frage nicht herum, ob die Dinge wirklich genau so liegen, wie sie dem in einem bestimmten Erleben aufgehenden Religiosus erscheinen; oder ob sie nicht vielleicht tatsächlich doch irgendwie anders liegen. Vielleicht sogar, daß das religiöse Bewußtsein in anderen Aeußerungen sich selber einschränkt.

Nun gibt es in der Tat eine religiöse Gewißheit, die es nicht lediglich mit Vorstellungen über Gott, sondern vielmehr ganz eigentlich und unmittelbar mit seiner Wirklichkeit zu tun zu haben meint; und doch bedarf es keines Scharfsinns weiter, um zu erkennen, wie es sich hier dennoch tatsächlich lediglich um ein Gewißwerden von herangebrachten Vorstellungen über Gott handelt. In dieser Lage befinden sich alle, die in wirklich ungebrochener Gläubigkeit auf dem Boden einer bestimmten religiösen Tradition leben, die in ihrem Lebensumkreis in unangezweifelter allgemeiner Geltung steht. Schon für den primitiven Menschen handelt es sich so nicht um ein Verhältnis zu geltenden religiösen Vorstellungen seines Lebensumkreises, sondern er hat es für sein Bewußtsein ganz unmittelbar mit realen Wesenheiten der Art zu tun. Genau von derselben Art ist das naive Wirklichkeitsbewußtsein alles traditionsgefestigten religiösen Glaubens, welches immer der Inhalt der geltenden religiösen Vorstellungswelt sein mag, auf die sich diese Gewißheit bezieht. Wir finden diese Art scheinbar unmittelbarer Beziehung nicht auf geltende Vorstellungen, sondern auf ebensolche reale Objekte auch auf dem Boden der christlichen Religion. Auch da ist weithin in genau derselben Weise Gott für das religiöse Bewußtsein einfach schlechthin Wirklichkeit, während es sich dabei tatsächlich um die ungebrochene Geltung bestimmter Vorstellungen handelt und um ein unmittelbares Realnehmen

derselben eben wegen dieser ihrer ungebrochenen Allgemeingeltung. Was sich selber so vorkommt wie ein Hineingestelltsein in eigentümliche Realverhältnisse, ist in Wirklichkeit ein einfaches Hineingestelltsein in bestimmte geltende Vorstellungszusammenhänge und herrschende Ueberzeugungsgewißheiten.

Der Sachverhalt ist hier einfach der, daß für das betreffende religiöse Bewußtsein die überlieferten Vorstellungen und Ueberzeugungen überhaupt noch nicht ernstlich als Anerkennung fordernde Vorstellungen und Ueberzeugungskomplexe bewußt geworden sind. Ihr Inhalt wird vielmehr ohne alle bewußte Zustimmung ganz unmittelbar als real genommen. Man hat noch gar nicht gemerkt, daß es sich hier doch zunächst nur um an einen herantretende, Geltung beanspruchende Vorstellungen und Ueberzeugungen handelt, denen gegenüber auch ein ganz anderes Verhalten möglich ist.

Aehnlich wie es hier das religiöse Bewußtsein unmittelbar mit Realitäten zu tun zu haben meint, während es sich tatsächlich um ein eigentümliches Verhältnis zu geltenden Vorstellungen handelt, könnte es doch auch in unserem Falle sein, wo nach gewonnenem Bewußtsein einer zunächst nur vorhandenen Vorstellungsgeltung überlieferter Religionsideen ein Erlebnis eintritt, auf Grund dessen man davon redet, wie man es jetzt eben nicht mehr mit bloßen Vorstellungen, sondern mit der Wirklichkeit Gottes selber zu tun bekommen habe. Es könnte doch auch diese gewiß anders geartete Wirklichkeit Gottes tatsächlich eine besondere Art von Verhältnis zu religiösen Vorstellungen und Ueberzeugungszusammenhängen sein.

Hier freilich besteht, wie schon angedeutet, im Unterschied von dort ein Bewußtsein dafür, daß die religiöse Wirklichkeit zunächst lediglich als ein Komplex überlieferter Vorstellungen an uns herantrete. Und es wird erkannt, wie Religion so oft nicht mehr sei als ein Verhältnis zu bloßen Vorstellungen: auch jenes unmittelbare Realnehmen der religiösen Vorstellungen, von dem soeben die Rede war, gehöre dahin. Davon aber weiß man sich gerade innerlich deutlich geschieden. Man kennt es aus eigener Erfahrung; in der Weise real waren uns die religiösen Wirklichkeiten früher

selber. Aber das war eben noch nicht jenes wirkliche Realwerden Gottes, das dann erst eintrat und in dem man ihn erst wirklich selber fand oder von ihm gefunden ward. So ist also hier vorhanden ein bewußtes Sichscheiden von jenem vermeintlichen Leben in den Realitäten der Religion, gerade weil man erkennt, daß es nur vermeintlich ist. Weiß man sich aber davon gerade in dieser Weise deutlich geschieden, liegt darin nicht eine Gewähr dafür, daß hier wirklich an Stelle des abgelehnten bloßen Verhältnisses zu religiösen Vorstellungen etwas ganz anderes getreten ist?

Sicher ist es etwas anderes. Man hätte, beides nacheinander durchlebend, sonst wohl kaum ein so klares Bewußtsein eines tiefgreifenden Unterschiedes. Ob darum aber der Unterschied wirklich dort liegen muß, wo man ihn unter dem unmittelbaren Eindruck des eigenen Erlebens stehend sucht? Es könnte doch auch lediglich ein tiefgreifender Unterschied in der Art der Vergewisserung über religiöse Vorstellungen diesen Eindruck erwecken, als sei einem erst jetzt das Wirkliche selber nahegetreten, während man es bis dahin nur mit Vorstellungen davon zu tun gehabt habe.

Und in der Tat, was man nun als herantretende Realität unmittelbar zu erleben meint, das ist inhaltlich eben dasselbe, das man bis dahin lediglich als Vorstellung hatte. Der Unterschied zwischen dem als ein bloßes Verhältnis zu Vorstellungen abgelehnten Einst und dem als ein Spüren der Wirklichkeit Gottes erlebten Jetzt liegt nicht darin, daß diese Gotteswirklichkeit all jene Vorstellungen über den Haufen würfe und sich als ein uroffenbares inhaltlich Neues an ihre Stelle setzte. Sondern das ist der Unterschied, daß eben das, was bis dahin bei allem naiven Fürrealnehmen tatsächlich doch nicht eine seinem gedanklichen Inhalt wirklich entsprechende lebendige Realbedeutung besaß, jetzt erst diesen vollen Wirklichkeitsernst gewinnt. Dann aber würde, was sich selber als unmittelbares Herantreten eines Wirklichen erlebt, in Wirklichkeit eine eigentümliche Art der Heranbringung jener Geltung beanspruchenden Vorstellungen bedeuten.

Jedenfalls werden wir die sich hier nahe legende Möglichkeit nicht einfach von der Hand weisen dürfen. Und es wird zunächst einmal zu fragen sein, ob uns dieser Vorgang eines vollen

Realwerdens irgendwelcher uns gegebener Vorstellungen, womit wir über das bloße unmittelbare Realnehmen derselben hinausgehen, auch aus anderen Zusammenhängen des geistigen Lebens bekannt ist.

Nehmen wir z. B. so etwas wie das astronomische Weltbild, das uns an Stelle des Erdmittelpunktaugenscheins getreten ist. Da haben wir zunächst eine deutliche Parallele zu jenem „niederen" Realnehmen überlieferter religiöser Vorstellungen. Auf Grund der Belehrung, die wir alle in der Schule darüber erhalten haben, nehmen wir diese Vorstellung vom Dasein als Wirklichkeit hin. Wir zweifeln nicht daran, daß es wirklich so ist. Unsere Situation gegenüber diesem an uns herangebrachten Vorstellungsbilde vom Wirklichen ist also darin genau von derselben Art wie jenes naive Realnehmen überlieferter Religionsvorstellungen. Hier wie dort handelt es sich unserem Bewußtsein nicht lediglich um geltende Vorstellungen, sondern um Wirklichkeiten [1]).

Das Artgleiche besteht hier aber darin, daß man in den geltenden Vorstellungen der Gesamtheit einfach mitlebt. Daß es sich dabei das eine Mal um religiöse, das andere Mal um wissenschaftliche Vorstellungen handelt, bedeutet keinen wesentlichen Unterschied des mit diesen Vorstellungen sich verbindenden Realitätsbewußtseins.

---

1) Es ist freilich wohl ein gewisser Unterschied. In dem einen Fall knüpfen sich an dieses ganz ernstliche Fürwahrnehmen ohne weiteres praktische Konsequenzen. In dem andern Falle nicht. Das liegt aber nicht an einer Verschiedenheit des ernstlichen Fürwahrhaltens, sondern hat seinen Grund an der inhaltlichen Verschiedenheit des für wahr Genommenen, das uns das eine Mal, wo es sich um auf uns bezogene Dinge handelt, ohne weiteres praktisch angeht; das andre Mal handelt es sich um uns und unserer Praxis fern liegende Verhältnisse. Es besteht auch ein gewisser Unterschied im Stärkegrade des Realnehmens hier und dort. Dessen Ursache liegt in dem Umstande, daß das Realnehmen der betreffenden religiösen Vorstellungen gemeiniglich mehr in das allgemeine Bewußtsein übergegangen ist, dem wir uns mit unserem naiven Realnehmen derselben einfach anschließen, als das bei jenen lediglich durch den Schulunterricht weitergegebenen wissenschaftlichen Vorstellungen der Fall ist. Es handelt sich also wirklich nur um eine verschiedene Ausprägung derselben Art des Realitätsbewußtseins überlieferten Vorstellungen gegenüber, nicht dagegen um verschiedene Arten dieses Bewußtseins.

Es wäre nun weiter zu fragen, ob sich auch für jene höhere Realerfahrung der Religion eine entsprechende Parallele aufweisen läßt.

In der Tat ist das der Fall. Es ist ein großer Unterschied, ob man wissenschaftliche Gedanken in der bisher berührten Weise lediglich nur eben so als real nimmt, oder ob sie einem voll als Wirklichkeiten aufgehen. Im ersteren Fall, wo man lediglich die allgemeine Realnehmung jener Vorstellungen teilt, ohne daß sie einem wirklich selber lebendig geworden wären, ist das Verhältnis zu ihnen sozusagen ein indirektes, ganz unpersönliches. Im zweiten Falle findet ein persönliches Eingehen auf das schon lange vorher so im allgemeinen als wirklich Genommene statt, aus der bloß angenommenen Wirklichkeit wird eine lebendig geltende Wirklichkeit: die Sache geht mir innerlich auf. Und dadurch eben wird sie mir in ganz anderer Weise wirklich, als sie es bis dahin war. Nun erst lebt man wirklich in dieser Welt der unendlichen Ausmessungen, da sich unzählbar Weltkörper an Weltkörper reiht, und unsere Erde ein Weltenstäubchen mitten darunter.

Daß es sich hierbei wirklich um zwei wesentlich verschiedene Formen des Realitätsbewußtseins demselben Vorstellungsinhalte gegenüber handelt, beweist uns die Tatsache, daß längst nicht allen, vielmehr immer nur einigen, die das ihnen lernhaft Ueberlieferte im ersten Sinn für wirklich nehmen, jenes astronomische Weltbild darüber hinaus in diesem zweiten Sinn volle Lebenswirklichkeit wird.

Für den inneren Vorgang, durch welchen sich für das aneignende Bewußtsein solche volle Realisierung eines überlieferten geschichtlichen Gedankengefüges vollzieht, hat Gustav Claß in seinem noch immer sehr beachtlichen Buch „Die Phänomenologie und Ontologie des menschlichen Geistes“ die Bezeichnung „intellektuelle Anschauung“ geprägt. In der „intellektuellen Anschauung“ findet ein unmittelbarer innerer Zusammenschluß mit einem „historischen Inhalt“, d. h. mit einem eigenartigen geschichtlich gegebenen Gedankengefüge statt, eine Art lebendiger Hineinversetzung in sein Besonderes, das dabei in dem eigentlichen Kern seiner Besonderheit erfaßt wird; das tritt jetzt an Stelle des vorher vielleicht schon vorhandenen ganz äußerlichen Hinnehmens dieses Vorstellungsganzen

in seinem einfachen Nebeneinander einzelner Vorstellungen. Und damit eben gewinnt es zugleich erst seine volle Lebenswirklichkeit für das betreffende Bewußtsein.

Diesen Akt der „intellektuellen Anschauung" können wir nun auf den verschiedensten Geistesgebieten beobachten, immer mit derselben Wirkung des vollen Realwerdens des in Betracht kommenden Ideen- oder Vorstellungskomplexes, handle es sich nun — wie in unserm Beispiel — um Resultate des wissenschaftlichen Denkens oder um sittliche Forderungszusammenhänge, um Weltanschauungsgebilde oder was sonst. Und in diesen Zusammenhang gehört auch jenes eigentümliche Realwerden der Objekte eines bestimmten religiösen Glaubens, das uns hier beschäftigt. Auch hier ist es ja doch genau dieselbe Sache. Es ist genau derselbe Vorstellungsinhalt, nur versehen mit einem neuartigen Realitätszeichen. Auch hier ist als „historischer Inhalt" gegeben, d. h. als Geltung beanspruchender Vorstellungszusammenhang eines bestimmten religiösen Glaubens, was auf dem Wege eines neuartigen inneren Zusammenschlusses damit volle Lebenswirklichkeit wird.

Nun haben wir hier aber doch etwas Besonderes. Die Gotteswirklichkeit — um welche es uns in unserem Zusammenhang unmittelbar geht — wird dabei als eine Größe erlebt, die von außer uns her an uns herantritt. Nicht wir ergreifen ihn — so scheint es — als Wirklichkeit, sondern er ergreift uns. Doch erklärt sich dies Besondere sehr einfach aus der Art des religiösen Vorstellungsinhaltes, an dem sich jener persönliche Aneignungsakt vollzieht. Wäre Gott dort als ein ruhendes Sein gegeben, so bliebe er das auch für die „intellektuelle Anschauung". Dann ergriffe nicht er uns, sondern wir ergriffen ihn. Im christlichen Vorstellungszusammenhang dagegen ist er als ein herantretender Wille gegeben. So wird er denn auch als ein solcher lebenswirklich. Das heißt aber eben: er tritt an uns heran. So und nicht anders realisiert sich diese religiöse Vorstellung in der auf ihn bezogenen „intellektuellen Anschauung". —

Dieses Resultat unserer Untersuchung hat für das religiöse Bewußtsein ohne Zweifel etwas Bedrückendes. Anstatt daß der religiöse Prozeß sich unmittelbar zwischen Gott selber und

uns abspielt, handelt es sich dann ja unmittelbar nur um eine Veränderung in unserer Stellungnahme zur geschichtlichen Religion und zu der in ihr überlieferten Vorstellung von Gott. Diese schiebt sich zwischen ihn und uns. Nicht unmittelbar mit ihm selber gewinnen wir Fühlung, sondern lediglich eine menschliche Vorstellung von ihm wird uns lebenswirklich. Kann uns das genügen?

Darauf die Gegenfrage: Wie anders sollten wir denn Gott haben können als in irgendwelchem menschlichen Vorstellungsgewande? Unser Realhaben Gottes kann ja doch nur ein menschliches sein, genau so wie wir von ihm andre als menschliche Vorstellungen weder selber bilden, noch, wenn sie uns irgendwie dargeboten würden, ernsthaft als Wirklichkeit erfassen könnten.

Es sind nun aber doch immer wieder Wege begangen worden, die über ein solches nur menschliches Lebenswirklichwerden Gottes hinaus unmittelbar zu ihm selber hinführen sollten und zu einem ganz unverhüllten Realwerden Gottes selber für unser menschliches Bewußtsein.

Der eine Weg ist der Weg der Mystik. — Im mystischen Gotterleben haben wir anstatt nur eines Real- und Lebendigwerdens überlieferter Gottesvorstellungen die Gottesrealität unmittelbar selber erlebnishaft. Hier brechen wir durch alles das hindurch, was sich als bloße menschliche Vorstellung über ihn zwischen ihn und uns stellt und auch in allem Nahetreten Gottes, das sich in den überlieferten Vorstellungsformen einer geschichtlichen Religion vollzieht, zwischen ihm und uns stehen bleibt. Freilich, mit diesem Gott-wirklich-selber-real-haben geraten wir aus aller bestimmten Greifbarkeit seines realen Seins hinaus ins Unfaßbare. Und kaum mehr kann man davon reden, daß wir seine Wirklichkeit dabei für unser menschliches Bewußtsein haben. Für unser Bewußtsein eigentlich nur in einem schon nicht mehr ganz zutreffenden Nacherinnern, soviel eben davon nach jenem Erlebnis zurückbleibt. Aber anders als so kann es doch nicht sein, wo das Endliche des Ewigen wirklich teilhaftig wird. Da müssen sich eben doch die bestimmten Greifbarkeiten des endlichen Bewußtseins verlieren; ja dieses Bewußtsein selber muß dazu durchbrochen und gleichsam gesprengt werden.

Ein Irrtum ist dabei nur leider gerade das, worauf es ankommt, nämlich daß beim mystischen Erleben Gottes nichts mehr dazwischen liege und er unmittelbar selber in seiner göttlichen Wirklichkeit erlebt werde. Denn jener Zustand der mystischen Einswerdung oder Versenkung ist selber vielleicht wohl nicht mehr das, was man sonst unter Bewußtseinszustand versteht, aber sicher doch eine ganz bestimmte Art nicht etwa nur seelischer, sondern psychophysischer Zuständlichkeit des Subjekts, die lediglich als ein unmittelbares Gotthaben gedeutet wird. Wohl wird die menschliche Vorstellung von Gott, wie sie sich uns in aller geschichtlichen Religion als vermittelnde Instanz anbietet, als störende Verhüllung beiseite geschoben. Die Tiefe des Ewigen, die man sich damit geöffnet meint, ist aber in Wirklichkeit nichts weniger als das Ewige selbst, sondern es sind lediglich Abgründe menschlicher Zuständlichkeit, in die wir statt dessen hinabsinken.

Und wenn wir gerade in der Erlebnisunbestimmtheit, die uns hierbei an Stelle der Bestimmtheit tritt, Gottes Wirklichkeit unmittelbar zu haben meinen, so veranlaßt uns dazu ein ganz bestimmter und überdem nicht einmal zutreffender menschlicher Gottesgedanke. Wir verwechseln das „epekeina“ Gottes mit der bloßen Leere des Unfaßbaren und, daß er das allerrealste und allesumfassende Sein ist, mit der Unbestimmtheit des umfassendsten Allgemeinbegriffs, während doch das Allerrealste in Wirklichkeit unmöglich zugleich das Inhaltleerste sein kann.

So führt uns also der Weg der Mystik anstatt wirklich über das Menschliche hinaus gerade in bestimmte Regionen des Menschlichen hinein. In dem Bestreben, das Geistige unseres Menschentums abstreifend Gottes Wirklichkeit zu ergreifen, versinken wir in neurotische Zustände. Nicht umsonst spielen in aller mystischen Praxis psychophysische Exerzitien als Mittel zur Herbeiführung des erstrebten Zustandes eine Rolle.

Einen andern Weg zu dem Ziele, Gottes Wirklichkeit mit Beiseiteschiebung menschlicher Vermittlungsformen unmittelbar selber zu haben, hat man auf dem Boden der Offenbarungsreligion zu gehen versucht. Oder vielmehr: es handelt sich hier nicht nur um *einen* Weg, sondern um ein Nebeneinander unter sich differieren-

der Wege. Ihnen gemeinsam ist der Grundgedanke, daß an einem ganz bestimmten Punkte Gott selber handelnd durch alle menschlichen Vermittlungen hindurchbricht. Auch hier steht dahinter das elementare Bedürfnis, ihn als wirklich ihn selber zu haben. Und man denkt das sich nun entweder so, daß in der Offenbarung eine authentische Mitteilung Gottes über sich selber vorliegt; oder — weniger lediglich lehrhaft — daß er in seinem Worte wirklich unmittelbar er selber zu uns spricht; oder endlich: er selber nahm Wohnung unter uns, Gottes Wirklichkeit stand einmal greifbar in unserer Mitte.

Der erste Gedanke ist derjenige der unmittelbar göttlichen Lehroffenbarung. Er steht einmal im Widerspruch mit der tatsächlichen Beschaffenheit des Buches, das solcherart Offenbarung sein soll. Als ein Buch menschlichen Zeugnisses enthält auch dieses Buch menschliche Vorstellungen von Gott, und eben darin besteht eine Lebenswahrheit, daß es ein Buch menschlichen Zeugnisses ist. Ueberdem: die ganze Vorstellung ist frostig und religiös unlebendig. Das ist nicht der Weg, auf dem sich ein persönliches Verhältnis erschließt; und das suchen wir doch. So kommen wir gar nicht wirklich an Gott heran und er an uns, so wenig wie zwischen einem andern Menschen und uns dadurch ein wirklich persönliches Verhältnis entsteht, daß er uns eine selbstverfaßte Beschreibung seines Wesens in die Hand drückt.

Der zweite Gedanke ist der, daß Gott wirklich selber zu uns spricht. So wie Luther das meinte, wenn er sich auf die Schrift als Gottes lebendiges Wort stellte. Wie aber wird uns das Wort des menschlichen Zeugnisses in der Schrift zu einem solchen lebendigen Gotteswort? Nicht auch wieder auf dem Wege der „intellektuellen Anschauung"? Ihr entrinnen wir also auf diesem Wege gerade nicht.

Der bei weitem kühnste Glaube steht hinter dem dritten Gedanken: Gott selber erschien unter uns. Der Gedanke ist so kühn, daß er sich sofort selber modifiziert hat. Nicht ganz eigentlich Gott selber, sondern ein Teil seines ewigen Wesens, wenn auch ein solcher, in dem er ganz selber war. Nicht überall auf dem Boden der Religion ist der Gedanke einer Menschenerscheinung Gottes so in

seiner ganzen Kühnheit empfunden worden. Inkarnationen Gottes machen dem religiösen Glauben keineswegs überall ernstliche Schwierigkeiten. Dort überall ist aber Gott noch nicht so ganz Gott wie hier; und darum empfindet man die Schwierigkeit nicht, die in dem Gedanken liegt: „Gott ward Mensch." Auch auf christlichem Boden tritt die ganze Unausdenkbarkeit der Sache nicht gleich im Anfang dieser religiösen Gedankenbildung zutage. Dieser Anfang nämlich liegt — da wir im Neuen Testament das eigentliche trinitarische deus homo ja gerade noch nicht haben — auf dem Boden der griechischen Christentumsform mit ihrer Orientierung am Heilsgut der Vergottung des vergänglichen Menschentums. Da aber bedeutet jenes Wunder der „Menschwerdung Gottes" lediglich dieses, daß die ewige Lebensart Gottes mit unserer vergänglichen eine so innige Verbindung eingeht, daß jene dadurch vergottet wird. Es handelt sich also bei diesem Vorgang der Menschwerdung gar nicht um eine Menschenerscheinung des ewigen Gottes selber, sondern lediglich um ein Eingehen seiner besonderen Lebensqualität in diese Endlichkeit des Menschentums zu deren Umwandlung. Für uns aber in unserm Zusammenhang käme in Betracht gerade ein Zurückgreifen auf jenen andern Gedanken, wie er in der christlichen Ueberlieferung auch lebendig gewesen ist. Darauf käme es doch an, daß wir hier unter uns weilend Gottes ewige persönliche Wesenheit unmittelbar selber haben, die alle Schranken durchbrechend aus ihrer ewigen Gottesferne ganz eigentlich zu uns kam. Dieses Ich in unserer Mitte war Gottes eigenes Ich; und darum ist der heilige Ernst dieses Ich Gottes eigener heiliger Ernst und die vergebende Güte dieses Ich ganz unmittelbar und ganz eigentlich Gottes vergebende Güte. So eben schiebt sich nichts mehr zwischen ihn und uns, und wir haben ihn wirklich so ganz eigentlich selber; wir brauchen nur dieses Ich anzuschauen und zu beschreiben, dann schauen wir Gott und beschreiben sein göttliches Ich.

Diese ganze aus tiefsten Antrieben der Religion so überaus verständliche Gedankenbildung stößt sich aber auf das härteste mit der uns gegebenen Wirklichkeit. Ich meine damit nicht die Spannung zwischen dieser Vorstellung und alledem, was uns sonst als

Wirklichkeit gegeben ist oder daraus sich als Folgerung zu ergeben scheint, also die Paradoxie des Gedankens. Das Paradoxe hat ja vielmehr in der Religion sein gutes Recht, wenn es nur an der richtigen Stelle gesucht und gefunden wird. Sondern gemeint ist das uns gerade mit diesem menschlichen Ich tatsächlich Gegebene. Gegeben ist uns nämlich nach alledem, was uns die synoptische Kunde von Jesus bezeugt, ein Mensch, der glaubend und vertrauend zu Gott als seinem Vater emporgeschaut hat und seines heiligen Ernstes in paradoxem Ineinander mit seiner vergebenden Güte innerlich gewiß war, der selber gebetet hat „mit starkem Geschrei und Tränen" (Hebräerbrief) und um seine Gewißheit von Gott hat ringen müssen. Also gerade nicht ein Ich, das unmittelbar selber Gottes Ich war — erst die johanneische Fassung des Erlösers tut einen (aber auch nur ersten) Schritt in der Richtung; sondern ein menschliches Ich, das sich dem göttlichen Ich gegenüber wußte. Und das zu sehen und anzuerkennen, fordert die wirkliche Reinlichkeit und Redlichkeit unserer religiösen Gedankenbildung. Zwei Iche zu wirklich einem Ich zusammenzufassen, bedeutet aber noch eine ganz andere Not des Denkens als der Versuch, für die wirkliche physische Einheit zweier wesensverschiedenen Substanzen die befriedigende Formel zu finden. Es ist überdem eine Bemühung, zu der nicht der sicherste Bericht vom Erlöser, den wir besitzen, den Anstoß gibt, sondern der Versuch, Vorstellungen, die auf einem andern Boden gewachsen sind — dem der physischen Vergottungslehre —, auf eine Erscheinung anzuwenden, die in diese Gedankenschemata nicht hineinpaßt.

Nun kann es aber hier unsere Aufgabe nicht sein, von neuen Ansätzen aus dem christologischen Problem weiter nachzugehen. Es galt nur festzustellen, daß uns auch dieser Weg zu einem unmittelbaren Haben der Wirklichkeit Gottes selber verbaut ist, sobald wir uns an das halten, was uns wirklich gegeben ist: ein menschliches Ich mit seinem besonderen persönlichen Gottesverhältnis, d. h. aber eine geistesgeschichtliche Tatsache. Wir sehen uns dadurch wieder in den Umkreis gestellt, über den wir gerade hinausspringen wollten zu einem eben nicht mittelbaren, sondern unmittelbaren Haben der Gotteswirklichkeit. Es ist auch hier wieder

HOLBROOK LIBRARY PACIFIC SCHOOL OF RELIGION

so, daß uns an einer uns gegebenen und an uns herantretenden Gewißheit, also an einem Menschlichen, Gottes Wirklichkeit aufgehen soll[1]).

Unser Ergebnis erscheint vielleicht verhängnisvoll negativ. Es bedeutet aber nichts Grundstürzenderes als zunächst einmal lediglich die klare Betonung dessen, daß wir für alles Ergreifen der Wirklichkeit Gottes und für alles Erfahren seines realen Herantretens an uns eben auf den „Glauben" angewiesen bleiben und nicht über ihn hinauskommen. „Wir leben im Glauben und nicht im Schauen": das ist die uns gesetzte Grenze unseres Gott real Habens[2]).

Und weiter bedeutet das Ergebnis unserer Untersuchung die deutliche Klarstellung dessen, daß wir mit all unserem Wirklichhaben Gottes und mit allem Eindruck von seinem Mächtigwerden über uns nicht über unsere menschlichen Vorstellungen von ihm hinausgreifen; oder etwas anders gewendet, um zugleich den Zusammenhang mit dem Vorigen zum Ausdruck zu bringen: wir haben ihn immer so, wie er eben dem Glauben gegeben ist, der als solcher unmittelbar ein festes Vertrauen zu einem an uns herantretenden historischen Ideeninhalte ist. Wir sehen durch den Glauben wie in einem Metallspiegel nur indirekt und darum andeutend; erst „dereinst" werden wir mit derselben Erkenntnis des unmittelbaren Schauens erkennen, mit welcher Gott wie alle Dinge so auch uns wirklich durchschaut.

Es sind also einfach Töne, die in der religiösen Erkenntnis selber anklingen, durch unsere Erwägungen deutlicher hervorgehoben und zu vollerem und klarerem Bewußtsein gebracht.

---

1) Dazu aber bedarf es auch wieder des Aktes der „intellektuellen Anschauung" diesem Geistigen gegenüber.

2) Diese Grenze überspringen wollen alle Bemühungen, irgendwie einen empirischen Nachweis dafür zu geben, daß der Erlöser mehr war als ein Mensch und ein göttliches Selbstbewußtsein besaß. So z. B. von neueren Versuchen Girgensohn in seinen „Zwölf Reden über die christliche Religion" oder Jelke in „Das Problem der Realität u. d. christl. Gottesglaube".

Das Programm der Phänomenologie Husserls in seiner Bedeutung für die systematische Theologie.

Von

Lic. Dr. Robert Winkler in Heidelberg.

Die folgenden Ausführungen versuchen es, die Bedeutung der Husserlschen Phänomenologie für die Arbeit der systematischen Theologie darzulegen. Zu diesem Zweck wird zunächst die Methode der Phänomenologie in ihren Grundzügen entwickelt. Weiterhin wird sich ergeben, daß bei der gegenwärtigen Situation philosophischer und theologischer Arbeit unser letzter Zweck einer Verständigung über die methodische Eigenart der Phänomenologie am sichersten durch ihre Parallelisierung mit der religionspsychologischen Methode Wobbermins erreicht wird. Denn die Tendenz zum Unmittelbaren, Frischen, Natürlichen, Anschaulichen, nach einer Sphäre, die noch ganz unberührt ist von aller Theorie, ist beiden Forschern maßgebend für die Ausgestaltung ihres ganzen methodischen Apparats.

Nun kann freilich auf diesem beschränkten Raum die Phänomenologie keine allseitige Würdigung finden. Schon die Inbeziehungsetzung zur systematischen Theologie schränkt die Aufgabe ein und auch in diesem Rahmen muß im Interesse einer erschöpfenden Darstellung die Besinnung auf das Methodische in den Vordergrund treten [1]).

An den 1. grundlegenden Teil wird sich also eine ins einzelne gehende Darstellung der Methodik der Phänomenologie anschließen.

1) Der Verfasser hofft in Kürze eine bereits abgeschlossene Ergänzung des vorliegenden Aufsatzes veröffentlichen zu können.

Sie wird sich am besten durch die Entgegensetzung zu der Position geben lassen, die abweichend von der Phänomenologie nur ein empirisch-psychologisches Verfahren für zu recht bestehend gelten läßt und auch die Phänomenologie als empirische Psychologie anspricht. Die Zusammenstellung mit ihrer Gegnerin wird ihre methodische Eigenart um so deutlicher hervortreten lassen. Zum andern bietet sich dabei die Möglichkeit, Klärung in eine Kontroverse zu bringen, die sich in dieser Zeitschrift zwischen Traub und Wobbermin entsponnen hat und dann von Faber in einer besondern Veröffentlichung weitergeführt worden ist (Literatur s. S. 117). Die Gliederung der folgenden Ausführungen ist damit gegeben [1]).

I. Grundlegendes zur phänomenologischen Methode.

1. Schon in den einleitenden Worten ist es zum Ausdruck gekommen, daß es das Grundbestreben der Phänomenologie ist, an die Sachen selbst heranzukommen. Hören wir die Phänomenologen selbst! Es gilt, das, was die Wirklichkeit darbietet, einfach hinzunehmen, als was es sich gibt, aber auch nur in den Schranken, in denen es sich da gibt. Jede Aussage, die nichts weiter tut, als solchen Gegebenheiten durch bloße Explikation und genau sich anmessende Bedeutungen Ausdruck zu verleihen, ist also wirklich ein Anfang, im echten Sinn zur Grundlegung berufen (Jd. S. 43 f.). Deduktive Theoretisierungen sind von der Phänomenologie ausgeschlossen (Jd. S. 40). „Aber eins dürfen und müssen wir anstreben,

1) Als Literatur für die Phänomenologie kommen vor allem in Betracht: E. Husserl, Logische Untersuchungen (zit. L. U.). I. Prolegomena zur reinen Logik. Halle 1901 [1], 1913 [2]. II. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis, 1901 [1]. 1. Teil 1913 [2], 2. Teil 1921 [2]. Philosophie als strenge Wissenschaft Logos I 1910 S. 289 ff. — Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie (zit. Jd.). Halle 1913 [1] (auch im Jahrbuch f. Philos. u. phän. Forschg.). — M. Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Im Jahrbuch f. Phil. u. phän. Forschg. 1. Bd., 2. Teil, S. 405 — 565 und 2. Bd., S. 21 bis 478. Halle 1913—16 (auch S. A. zitiert Formalismus). — Abhandlungen und Aufsätze. Leipzig 1915. 2 Bde. (zit. Abh.).

daß wir in jedem Schritt getreu beschreiben, was wir von unserem Augenpunkt aus und nach ernstestem Studium wirklich sehen" (Jd. S. 201). „Man muß nur überall in der Phänomenologie den Mut haben das im Phänomen wirklich zu Erschauende, statt es umzudeuten, eben hinzunehmen, wie es sich selbst gibt und es ehrlich zu beschreiben. Alle Theorien haben sich darnach zu richten" (Jd. S. 221). „Nicht von den Philosophien, sondern von den Sachen und Problemen muß der Antrieb zur Forschung ausgehen" (Philosophie als strenge Wissenschaft S. 340). Scheler charakterisiert diese neue Haltung des philosophierenden Menschen der Welt gegenüber als „ein Sichhingeben an den Anschauungsgehalt der Dinge, als die Bewegung eines tiefen Vertrauens in die Unumstößlichkeit alles schlicht und evident Gegebenen, als mutiges Sichselbstloslassen in der Anschauung und in der liebenden Bewegung zu der Welt in ihrer Angeschautheit." Diese Philosophie habe zur Welt die Geste der offenen, aufweisenden Hand, des frei und groß sich aufschlagenden Auges (Abh. II S. 197). Das Bestreben des Phänomenologen ist es also die Welt und ihren Inhalt vorurteilslos auf sich einwirken und dabei sich nicht schon von irgendwelchen Theorien beeinflussen zu lassen. Seine Hauptfrage ist: „Was ist gegeben?" nicht „Was kann gegeben sein?" (Scheler, Formalismus I 2, S. 454). Eine pure Selbstverständlichkeit — sollte es wenigstens sein — steht so an der Pforte der Philosophie, aber die Philosophie ist eben eine Wissenschaft von den Selbstverständlichkeiten, hinter denen sich von vielen ungesehen „die größten Schwierigkeiten verbergen" (L. U. II 1^2 S. 341 f.). Denn um zu diesem „Gegebenen", den wahren Letztheiten der Philosophie zu kommen, bedarf es einer mühsamen Blickabwendung von dem im natürlichen Sinn zunächst Gegebenen, um sich das Gesichtsfeld für das Gegebene, wie es der Phänomenologe meint, freizumachen. Erst dieses letztere verdient im strengen Sinne so zu heißen. Gar viel Gegebenes ist es nämlich nur scheinbar, ist in Wirklichkeit „Hinzugebrachtes", von uns „Hineingeschautes", nicht von den Dingen und Sachen „Herausgeschautes". Jede Theorie z. B. ist nichts den Dingen eigenes, ist nur kunstvolles Flechtwerk menschlichen Denkens, das gar oft die wahren Formen der Dinge

mehr verhüllt, als daß es sie kenntlich macht. Daher denn auch die Animosität der Phänomenologie gegen Theorien (z. B. Jd. S. 57). Wie führt sie nun ihre bis jetzt nur im allgemeinsten Sinn angedeuteten Tendenzen durch? Die Antwort darauf gibt die Lehre von den Reduktionen.

2. Wir müssen nacheinander die Schichten abtragen, bis wir zu jenem Letzten gelangen. Das ist dann erst der Gegenstand der Phänomenologie, mit ihm sind wir erst zu den wahren Sachen, mit denen der Phänomenologe „sich im Schauen vermählt" gekommen (Scheler: Abh. II, 205). Zunächst muß jedes Vorurteil weggeräumt werden; denn Vorurteile sind Karikaturen jeglicher Theorie. Sie bilden die oberste Schuttschicht. Nun kommt festerer Boden. Wir stoßen auf die Schicht der Wissenschaft. Sollen wir hier Halt machen? Scheint der Boden hier nicht so fest und zuverlässig, daß alle Mühe tiefer zu graben, um ein festeres Fundament zu suchen, überflüssig erscheint? Schon die alten Skeptiker und ein Descartes blieben hier nicht stehen, jene gingen ihr mit ihrer ἐποχή, dieser mit seinem universalen Zweifelsversuch zu Leibe. Wir sind mit ihnen in der Sache eins und graben weiter. Ist ja doch das ganze System der Wissenschaften eine große Theorie, und Theorien sollten das letzte nicht sein. Nun legen wir eine neue Schicht frei, die Natur und die Seele. Sie lagen letzten Endes allen Wissenschaften zugrunde und bleiben jetzt zurück. Wir stehen anscheinend den gesuchten Tatsachen gegenüber. Aber auch sie halten weiterschürfendem Graben nicht stand. Es sind Tatsachen, die freilich allen Theorien zugrunde liegen. Aber in ihnen selbst steckt auch schon der „Anfang zu einer Theorie" (Scheler: Abh. II, 199). Das Höchste wäre zu begreifen, daß alles Faktische schon Theorie ist. Natur und Seele, der Inbegriff alles Faktischen, das Material aller physischen und psychischen Wissenschaften sind schon Theorie. Sie sind nicht das letzte Unzerschlagbare. Sie konstituieren sich erst aus einer noch tieferen Schicht heraus. Und dieses wirklich Letzte ist das reine Bewußtsein (Jd. S. 96, 104, 105, 117, 120, 177). Hier ist harter Boden, der allem Tieferschürfen ein Ziel setzt.

Genau genommen paßt ja unser Vergleich gar nicht. Dieses reine Bewußtsein mit seiner reinen Inhaltlichkeit ist ja das uns nächste.

Auf unser Bild hingesehen brauchen wir also gar nicht so tief zu graben und so viel Schutt wegzuräumen, aber lange Gewohnheit hat uns blind gemacht gegen das Nächste, wir sind weitsichtig geworden. Deshalb bedarf es solch weitschichtiger Vorbereitungen, bis wir das Feld des „transzendental gereinigten Bewußtseins" in den Blick bekommen.

Das ist in Husserls Terminologie die „phänomenologische Reduktion". Sie besteht also in einer Art Destruktion der Welt in ihrer umfassendsten Bedeutung, so wie sie uns in naiver bzw. wissenschaftlich geläuterter Anschauung gegenübersteht. Wir vermeinen im Wahrnehmungserlebnis irgendeine Sache „draußen" im Raum und setzen sie in ihm als „da", als vor„handen" seiend. Unser wissenschaftliches Denken dringt näher ein in dieselbe Sache, die in der Wahrnehmung vor uns steht und sublimiert sie zum physikalischen Ding, immer aber steht sie „als real da", d. h. sich auf eine ganz eigentümliche, in besonderer Weise zu beschreibende Art in dem reinen Bewußtsein, auf das wir als letztes gestoßen waren, konstituierend. Unsere neue Einstellung aber macht diese Realitäts-Konstitutionen nicht mehr naiv mit, sie ist auf dieses geheimnisvolle Triebwerk aufmerksam geworden und belauscht — cum grano salis — dieses Wachsen der Realität. Wie es sich mit der Erfassung eines Dinges in der Wahrnehmung und der dadurch bestimmten Seinssetzung verhält, so mutatis mutandis mit jedem Stellungnehmen der Welt gegenüber, ob wir uns ihr gegenüber wertend verhalten und in solchen Akten Werte setzen oder ob wir handelnd Handlungen konstituieren.

Wir sprachen bis jetzt ausführlicher nur von Sachen und Dingen, die in äußerer Wahrnehmung erfaßt werden. Wie aber steht es mit Vorstellungen, Gefühlen, Strebungen, wie sie die Psychologie behandelt (Jd. S. 103 ff.)? Sind sie nicht etwas ganz Unmittelbares, Selbstgewisses? Aber auch sie sind reale Dinge, und was real ist, ist nichts für sich Bestehendes (Jd. S. 92), ist nur durch Konstitution im reinen Bewußtsein. Was für uns infolge der phänomenologischen Reduktion zurückbleibt, sind also lediglich die Konstituentien aller Realität im reinen Bewußtsein. Die omnitudo

realitatis selbst ist „ausgeschaltet", „eingeklammert" (Jd. S. 54). Wir machen die Thesen, d. h. „Setzungen" (Jd. S. 94), die auf Grund gewisser Konstellationen dieser Konstituentien aufgestellt werden, nicht mit. Wenn sich diese Konstituentien zu Gebilden zusammensetzen, bei deren Vorhandensein, d. h. Uns-Bewußtwerden wir sonst urteilten, es ist etwas da, real da, dann halten wir uns jetzt zurück: wir schauen nur. Die „natürliche Generalthesis", in der wir die Welt als real setzen, wird „außer Aktion" gesetzt (Jd. S. 54). Deswegen stehen wir nicht vor einem Nichts; die Welt als „Natur" ist zwar ausgeschaltet, aber mit „geändertem Vorzeichen" (Jd. S. 278) ist sie wieder da als „dahingestelltes" Produkt von den im reinen Bewußtsein sich zu den mannigfachsten Gruppierungen zusammenfindenden Konstituentien aller Realität. Hier ist ein weites Feld für phänomenologische Forschungen. Es gilt jetzt nur in diese Welt sich schauend zu vertiefen und das Geschaute eindeutig auszudrücken.

Die phänomenologische Reduktion ist nach all dem Angeführten äquivalent einer Nichtberücksichtigung aller Wissenschaften (Jd. S. 108, 113, 115). Sie sollen in ihrem eigenen Gang nicht gestört werden. Die Phänomenologie will sich mit diesem Vorgehen nur die „absolute Independenz" von allen Wissenschaften sichern (Jd. S. 115). Sie will so voraussetzungslose prima philosophia sein (Jd. S. 121) und umgekehrt die letztauswertende Kritik für alle anderen Wissenschaften liefern. Und das kann sie begreiflicherweise restlos nur dann, wenn sie in keinem ihrer Resultate sich auf diese stützt. Freilich kann sie nicht umhin mit Erkenntnissätzen zu hantieren, die schon in den vorhandenen Wissenschaften ihre Stelle haben. Aber sie nimmt einen solchen Satz nur an, wenn sie ihm die Klammer erteilt hat, d. h. nur in dem modifizierenden Bewußtsein der Urteilsausschaltung, also gerade nicht so, wie er Satz in der Wissenschaft ist, ein Satz der Geltung beansprucht und dessen Geltung ich anerkenne und benütze (Jd. S. 57).

Wir haben also nur auf jenes obenbezeichnete Feld hinzusehen, auf die reinen Akte des reinen Bewußtseins. Das ist der Sinn der zunächst etwas befremdlichen Forderung der phänomenologischen Reduktion, die omnitudo realitatis auszuschalten.

3. Das reine Bewußtsein, das in seinem absoluten Eigensein alle Realität trägt, selbst also kein Reales ist, haben wir zu schauen gelernt. Die Richtung, in der wir die neuen Objekte der neuen Wissenschaft zu suchen haben, ist herausgearbeitet. Zur vollständigen Beherrschung der phänomenologischen Methode fehlt uns aber noch das Verständnis des Begriffes „Wesen". Zur phänomenologischen Reduktion kommt noch die „eidetische" Reduktion hinzu. Sie reduziert die zeit-räumlich eingebettete Tatsache auf das ihr zugrunde liegende Was, auf ihr Wesen, ihr Eidos (Jd. S. 114). Die Kompliziertheit der Struktur der Tatsache ist so radikal durchschaut. Sie muß ihrer Realität — das taten wir schon oben — und ihrer Individualität — denn das bedeutet hier ihre zeiträumliche Einbettung — entkleidet werden, wenn man ihr auf den Grund sehen will. Wie es Wissenschaften gibt, die die Tatsachen durchforschen, so gibt es auch Wissenschaften, die die Wesen zum Objekt haben (Jd. S. 10), sie beschreiben und den zwischen ihnen waltenden Verhältnissen nachspüren. Und wie das Wesen der Tatsache gesetzgebend zugrunde liegt, so sind die Tatsachenwissenschaften von den Wesenswissenschaften eidetisch abhängig (Jd. S. 18) und schöpfen aus ihnen einen großen Teil ihrer Einsichten. Die Phänomenologie ist eine derartige Wesenswissenschaft (Jd. S. 113 f.). Das transzendental gereinigte Bewußtsein soll nicht als Tatsache durchforscht werden, also tatsachenwissenschaftlich, sondern nach seinem Wesen, also wesenswissenschaftlich. So werden beide Einstellungen kombiniert: Der Phänomenologe schaut das reine Bewußtsein und er schaut Wesen. Erschließt uns das erstere die phänomenologische Reduktion, so das Wesen die eidetische Reduktion. Sie ermöglicht die „Wesensschau".

Es gibt nämlich nicht bloß ein Schauen von individuellen Gegebenheiten in der individuellen oder erfahrenden Anschauung (Jd. S. 10). Es gibt auch ein Schauen reiner Wesen in der Wesensschau (Jd. S. 11). „Wesensanschauung ist also Anschauung, originär gebende Anschauung, das Wesen in seiner leibhaften Selbstheit erfassend. Andererseits ist sie aber eine Anschauung von prinzipiell eigener und neuer Art, nämlich gegenüber den Anschauungsarten, die den Gegenständlichkeiten anderer Kategorien korrelativ zuge-

hören und speziell gegenüber der Anschauung im gewöhnlichen engeren Sinn, d. i. der individuellen Anschauung" (Id. S. 11/12).

Diese Wesensschau in den Ideen ist die Erweiterung der bereits in den „Logischen Untersuchungen" aufgewiesenen kategorialen und allgemeinen Anschauung (L.U. II 1 VI 6). Nach Husserls Schema ist dort das Erkennen ein Sich-Decken einer Intention mit ihrer Erfüllung, d. h. die bloß meinenden Bestandteile eines Aktes müssen in einer Anschauung ihre Erfüllung finden, wenn Erkenntnis zustandekommen soll. Der Zusammenklang des Signitiven mit dem Intuitiven ergibt das Erkennen. Die Leere des Meinens ist dann durch die Fülle der Schauung überdeckt. So kommt also in der erfüllenden Intuition das signitive Meinungsstreben zur Ruhe und konstituiert mit diesem durch ein Bewußtsein konstatierten Ineinanderfallen Erkenntnis. Wie nun ein auf einem individuellen, anschaulich zu gebenden Gegenstand gerichtetes Meinen seine Erfüllung findet, ist leicht einzusehen, durch die ganze Problemstellung schon angedeutet. Es ist eben die individuelle Anschauung, die diesen Gegenstand gibt. Sie gibt die Sinnesdaten, die im Meinen eine beseelende Auffassung erfahren, und damit steht der individuelle Gegenstand da.

Wie steht es aber mit Bedeutungsintentionen, wie „ist" und „und"? Soll das Schema restlos durchgeführt werden, so muß auch ihnen ein erfüllendes Moment entsprechen. Wenn ich mir den bloß signitiv meinenden Bedeutungsgehalt „Lamm und Wolf" veranschauliche, d. h. intuitiv erfülle, entspricht dann dem „und" auch ein Erfüllungsmoment? Zur Klarheit darüber kann ich kommen, wenn ich hier die Bedeutungsintentionen zunächst einmal im bloßen Nacheinander, also ohne dieses „und" und dann erst im Nebeneinander mit diesem „und" zur Erfüllung bringe. Ergeben sich Unterschiede in dem dabei sichtig werdenden Anschauungsgehalt, dann werden sie wohl diesem „und" zuzuschreiben sein, das in bestimmter Weise den Anschauungsgehalt im ganzen modifiziert. Das ist denn auch tatsächlich der Fall. Es soll dieser Wesensverhalt an der Ist-Bedeutung, an der er sich leichter zur Abhebung bringen läßt, aufgezeigt werden. Sicherlich entspricht dem signitiven Ist nicht ein individueller Anschauungsgehalt im Sinn der gewöhnlichen

sinnlichen Anschauung; ich kann das „ist" nicht sehen, so wie ich „diesen Baum da" sehe; deswegen aber zu sagen, es entspreche ihm nichts, ist der grundsätzliche Irrtum, der jegliches Verständnis für eine sich darüber bauende Wesensschau von vornherein ausschließt. Bringe ich mir die Bedeutungs-Intention: der Baum ist grün zur Erfüllung, so steht mir ein anderer Anschauungsgehalt gegenüber, als wenn ich die Einzelbedeutungen im bloßen Nacheinander ohne das Ist sich erfüllen lasse. Ich sehe das ja besonders deutlich, wenn ich eine Bedeutungs-Intention, die nicht mit einer andern in der Weise des „Ist" zusammengeht, in unserem Falle z. B. blau, trotzdem mit ihr zusammen in der Ist-Verbindung veranschaulichen will. Die Folge ist ein Sich-Sträuben der Intention bei dem Deckungsversuch mit der erfüllenden Anschauung. Es bleibt aber aus, wenn ich beide in der Verbindung des „Ist" nicht zusammengehende Intentionen nacheinander erfüllend vollziehe. Der Grund kann nur in dem Ist-Moment liegen, dessen zugehöriger „Anschauungsgehalt" in dem ersten Fall das Zusammen der erfüllten Intentionen nicht zuläßt oder sprengt.

In der Weise dieses „und" und „ist" haben wir uns nun auch die Wesen zu denken. Sie entsprechen allerdings einer anderen Gruppe kategorialer Akte, wie die, zu der die Ist-Form und die Und-Form gehörten. Während nämlich bei letzteren in der Konstitution des neuen Gegenstandes (also „ist" und „und") die Intention auf die Gegenstände der fundierenden Wahrnehmungen mitgerichtet war, treten hier die Gegenstände der fundierenden Akte in die Intention des fundierten nicht mit ein (L. U. II[1] S. 633). Das muß kurz erläutert werden. Im Gegensatz zu der schlichten sinnlichen Anschauung bauen sich alle kategorialen Anschauungen in Stufen auf. So sind jeweils fundierende und fundierte Akte bzw. Gegenstände zu unterscheiden. Wir machen uns das an einem Beispiel klar. Setzen wir ein Individuelles in Idee, das ist eben das Vollziehen der eidetischen Reduktion, dann fällt also das Tatsächliche ab. Die Intention bleibt nicht mehr bei der individuellen Anschauung und damit bei dem durch sie sich konstituierenden individuellen Gegenstand stehen, sondern geht durch sie bzw. ihn hindurch und erfaßt hinter ihnen in einer fundierten Anschauung

einen neuartigen, von dem ersten prinzipiell verschiedenen Gegenstand. Das individuelle Meinen (bzw. Gegenstand) fundiert also nur eine auf ersteres sich aufbauende, neue Erkenntnisleistung (bzw. Gegenstand). Der individuelle Gegenstand des fundierenden Meinens selbst aber ist in der neugewonnenen Erkenntnishaltung nicht mitintendiert oder mitgemeint, im Gegensatz zu dem Wesensverhalt bei den vorhin besprochenen kategorialen Akten der „Ist"- und „Und"-Form, bei denen in die Intention des sich neu konstituierenden, fundierten Gegenstandes die Intentionen auf die verbundenen Gegenstände mit eingehen. So meint der Mathematiker in seinen Gedankengängen nicht die Gerade, die er auf dem Papier vor sich hingezeichnet sieht und die von einer individuellen Anschauung intendiert wird. Sie ist vielmehr nur eine exemplifizierende Anschauung, auf Grund der sich erst die eigentliche mathematische Intention vollzieht. So bildet auch bei der eidetischen Reduktion die individuelle Anschauung bloß die fundierende Basis, auf der die fundierte Anschauung sich gründet. Und diese greift erst über den individuellen Gegenstand, den sie dabei ganz aus dem Blickfeld verliert, hinaus zum Wesen.

Von da aus ist ersichtlich, wie jede solche Ideation (d. i. Vollziehen der Wesensschau) von exemplifizierenden Anschauungen ausgehen muß. Und zwar brauchen es nicht gerade Wahrnehmungsgegebenheiten zu sein, die als exemplifizierende Anschauungen fungieren. Dieselben Dienste leisten auch Phantasiegegebenheiten. Letztere sind sogar noch zu bevorzugen (Jd. S. 153), da sie für freieste Bewegung Spielraum lassen. Daher die Paradoxie: Die Fiktion ist das Lebenselement der Phänomenologie — die Quelle, aus der die Erkenntnis der „ewigen Wahrheiten" ihre Nahrung zieht (Jd. S. 132). Der Phantasieakt dient ja nur als Unterlage für einen daraufgebauten Akt höherer Stufe. Erst durch diesen hindurch blickt die Intention auf den neuartigen Gegenstand. Der Akt ist fundiert; daher die in diesem Betracht relative Gleichgültigkeit des fundierenden. Die synthetische Funktion des Aktes ergreift ja über die fundierenden Akte hinaus etwas Neues, ohne auf jene mitgerichtet zu sein. Wir erschauen so das Allgemeine, das Wesen.

Das ist die Vorgeschichte der Wesensschau in den „Logischen Untersuchungen".

„Reine Wesen sind also da, es kommt nur darauf an, daß wir sie sehen" [1]). Hier ist der Punkt, an dem der Kampf entbrennt. Die Ideenblindheit des Empirismus und Naturalismus will ein derartiges über die Sphäre der Realität hinausliegendes Gebiet nicht anerkennen. Das Allgemeine bedeutet diesen Richtungen einen bloßen Namen. Der Kampf des Realismus und Nominalismus taucht so nach 6 Jahrhunderten mit geläuterten Voraussetzungen wieder auf. Nach dieser nominalistischen Ansicht hat die Idee, das Wesen kein Eigensein, dessen Eigenschaften und Wesensverhältnisse man ablesen könnte, wenn man sich ihm schauend hingibt, sondern ist nur ein Produkt unserer Abstraktion, also eine abhängige Variable unserer Denktätigkeit. Die naturwissenschaftliche Einstellung auf der andern Seite bleibt vor den Tatsachen stehen. Die undurchdringlichste ist ihr die Realität, sie sieht nicht, daß auch die Realität wie alle Tatsachen, nur durch „Sinngebung" ist (Jd. S. 106), daß ihr ein gesetzgebender Kern zugrunde liegt, der sie vor einem Aufgehen in Zufälligkeit schützend trägt und hält. Dieser Kern ist das Wesen. So laufen die beiden Gedankengänge, der nominalistisch-empiristische und der naturwissenschaftliche darauf hinaus, die Ideen zu natürlichem bzw. psychischem Sein herabzusetzen. Dann kann aber nur die Wissenschaft vom Psychischen an sie herankommen und sie erfahrungsgemäß durchforschen. Beobachtung und Induktion bleiben die einzigen Hilfsmittel bei ihrer Erforschung. So macht man also die Phänomenologie, die Wesenswissenschaft sein will, zu bloßer deskriptiver empirischer Psychologie. Man will ihr nicht glauben, daß sie an einem Fall Wesenszusammenhänge erschaut. Man will ihr nur zugeben, daß sie wie alle Empirie Einzelfälle vergleicht und daraus durch Induktion zu Erkenntnissen kommt, die sie nur aus Selbsttäuschung durch Vertiefung in den Einzelfall gewonnen zu haben glaubt. Für jene Position gibt es eben nur die empirische Methode des Sich-Beschäftigens

1) Th. Elsenhans, Phänomenologie, Psychologie, Erkenntnistheorie. Kantstudien XX S. 234.

mit den Dingen. Und von diesem Standpunkt des Panempirismus aus ist natürlich jeder Versuch einer davon wesensverschiedenen Methode wissenschaftlicher Beschäftigung mit den Dingen von vornherein zu verwerfen.

II. Phänomenologische **Religionspsychologie**, empirische Religions**psychologie**.

1. Wir sind an dem Punkt angelangt, wo wir einer gleichgerichteten Tendenz der religionspsychologischen Methode begegnen und die Situation, der sie sich gegenüber findet, verstehen können. Auch die religionspsychologische Methode geht wesenswissenschaftlich vor, sie sucht das Wesen der Religion zu bestimmen, d. h. die Wesensgesetzmäßigkeit, die dem faktischen Tatbestand, wie ihn die empirische Forschung dieses Gebiets in ihren Verzweigungen als Religionsgeschichte und Religionspsychologie herausarbeitet, zugrunde liegt. Diese empirische Forschung stellt empirisch fest, was hier und dort Religion genannt wird, beobachtet, induziert und glaubt sich damit am Ziel. Soweit sie ihr Ziel erreicht haben will, ist sie damit auch im Recht. Zurückweisung erfährt sie von uns erst dann, wenn sie ihr Ziel zu dem Ziel macht. Diese rein empirische Bearbeitung der religiösen Phänomene kommt allerdings nur zu einem Wesensbegriff, der das Endprodukt eines bloßen Abstreichens von Verschiedenheiten ist und nur eine abhängige Variable unserer Denktätigkeit bedeutet. Er hat keinen Halt in einem selbständigen Eigensein (siehe S. 113). Die religionspsychologische Methode will demgegenüber mehr. Sie will im Wesen selbst stehen und von hier aus den faktischen Tatbestand „verstehen", das Wesen nicht bloß von außen ansehen und damit im Grunde genommen bei der Tatsache stehen bleiben. Da das Wesen in unserem angedeuteten Sinn nur vom Bewußtsein aus und im Bewußtsein zu erfassen ist (siehe S. 107 f.), ergibt sich damit die Notwendigkeit einer nach anderen Zielen strebenden und damit auch ihre Methoden nach ihnen gestaltenden „Psychologie".

Ohne weiteres sollte man einsehen, daß eine Wissenschaft, die auf Wesen geht, doch wesentlich anders vorgehen muß, als eine

Wissenschaft, die Tatsachen konstatiert. Nennt man das Vorgehen der letzteren empirisch, so muß es also auch ein nicht-empirisches Verfahren geben, falls man die Aufgaben der ersteren überhaupt in Angriff nehmen will. Das überträgt sich aber auf unseren Fall. Neben der empirischen Psychologie muß es eine Wissenschaft geben, die das Bewußtsein auf andere Weise durchforscht, als es jene tut. Die eine, die auf Tatsachen gerichtet, deren Zusammenhang *erklären* will, die andere, die, von der Tatsache auf das Wesen zurückgehend, sie *verstehen* will, also erklärende Psychologie auf der einen Seite, auf der anderen Seite verstehende Psychologie, wenn man das Wort Psychologie beibehalten will. Es ist aber dabei wohl im Auge zu behalten, daß das eigentlich Psychische im engeren Sinn nur in dem zu suchen ist, was die erklärende Psychologie behandelt [1]). Es ist die Realitätsform des inneren Seins, das sich der inneren Wahrnehmung erschließt, geradeso wie das Physische die Realitätsform des äußeren Seins ist, wie es sich der sogenannten äußeren Wahrnehmung kundgibt. Beides aber ist Realität und konstituiert sich auf den Sinnzusammenhängen, denen eine verstehende Psychologie als systematische Ausprägung jenes wesenswissenschaftlichen Vorgehens, wie sie auch die religionspsychologische Methode ist, nachgeht.

Damit soll die Gegenüberstellung nur in den allgemeinsten Umrissen charakterisiert sein und es bleibt die ins einzelne gehende Ausgestaltung den weiteren Ausführungen vorbehalten. Nur eine nähere Bestimmung muß zur Verhütung von Mißverständnissen noch ergänzend eingreifen. Jene verstehende Psychologie, die sich auf Sinneszusammenhänge richtet, die jenseits aller Tatsachen ihnen vielmehr zugrunde liegen und ihnen erst Sinn verleihen, fungiert auf zweierlei Weise. Dieses Sich-Richten auf Sinneszusammenhänge kann nur ein Umweg zur Beherrschung von Tat-

1) Derselbe Vorbehalt ist der „religionspsychologischen Methode" gegenüber zu machen. Psychologie darf bei dieser Anwendung des Worts nicht die Lehre vom Psychischen bedeuten, wie es die empirische Psychologie zum Vorwurf hat. Dann könnten wir nicht sinnvoll von einer *religionspsychologischen* Methode reden. Nun empfiehlt sich aber doch der Sprachgebrauch, das Wort Psychologie für jedes bewußtseinswissenschaftliche Vorgehen beizubehalten, es also in einem weitesten Sinn zu nehmen.

sachenzusammenhängen sein. Dieser Sachverhalt liegt in der Einfühlung vor. Alle Geschichtswissenschaften bedienen sich ihrer als unentbehrlichen Hilfsmittels für die Feststellung ihrer Kausalzusammenhänge. Sie bleiben aber nichtsdestoweniger empirische Wissenschaften. Das verstehende Einfühlen bleibt hier dem eigentlichen Hauptzweck, der empirischen Tatsachenfeststellung, untergeordnet. Nun kann aber dieses verstehende Eindringen in Sinneszusammenhänge Selbstzweck werden. Es systematisiert sich dann und stellt sich uns so als phänomenologische Methode in allen systematischen Kulturwissenschaften, die sich die Analyse eines Kulturwerts vornehmen, dar. Zur Kultur in einem weitesten Sinn als Inbegriff aller Wertverwirklichung gehört aber auch die Religion. Und hier ist eben die religionspsychologische Methode jenes phänomenologische Vorgehen, das sich mit einem verstehenden Eingehen auf Sinneszusammenhänge deckt.

Damit erledigt sich auch die Frage Fabers, die er im Anschluß an die Darstellung Wobbermins (ZThK 1917 S. 331) stellt (Faber, Prinzipienfragen der RPs., 1917, S. 38): „Ja warum bleibt denn in der historischen Forschung die psychologische Betrachtung als nichtempirische dem Prinzip der historischen Forschung untergeordnet, so daß also das Verfahren übergreifend als empirisches zu kennzeichnen ist, während bei der systematischen Forschung nicht das systematische Interesse übergeordnet wird, sondern das psychologische?" Die Parallelität verlange doch die Ueberordnung des systematischen. Durch unsere Darstellung ist die Antwort bereits implicite mitgegeben. Das psychologische Denken ist hier die Art und Weise, in der sich die Systembildung vollzieht. Das Wort systematisch für sich allein ist noch nicht voll bestimmt, wie es der Begriff historisch ist. Die nähere Bestimmung des Systematischen aber ist hier durch die psychologische Fragestellung gegeben. Beide Tendenzen stehen nicht nebeneinander, sondern ineinander. Stellt sich im System der Gedanke der Aufgabe dar, so in dem psychologischen Denken das Mittel für ihre Lösung in dem vorliegenden Fall.

Gegenüber einem unmethodischen Durcheinanderbringen wesensverschieden orientierter psychologischer Arbeit, hat sich uns also im Anschluß an die Idee der Husserlschen Wesenswissenschaft das

Auseinandertreten dreier Begriffe von Psychologie ergeben: 1. eine empirische Psychologie, die die psychischen Tatsachen als reale Bestandsstücke untersucht, 2. eine verstehende Psychologie, die als Hilfsmittel der Geschichtswissenschaften fungiert und keine eigene Selbständigkeit besitzt, 3. eine Sinnespsychologie oder Phänomenologie, die im Grunde genommen nur eine Verselbständigung jener unter 2 angeführten verstehenden Psychologie ist. Für unsere weitere Betrachtung können wir 2. unberücksichtigt lassen. So lautet also unsere These: Es gibt neben der empirischen Psychologie, die mit den Mitteln der empirischen Wissenschaft, Beobachtung und Induktion, die Form des seelischen Lebens bearbeitet und als empirische Wissenschaft Tatsachenwissenschaft ist, eine nichtempirische Psychologie, die erst auf den eigentlichen seelischen Inhalt geht und eine Psychologie des Sinnes, der Wesen, also Wesenswissenschaft ist. Gegen diese These wendet sich der religionspsychologische Panempirismus. Wir haben uns aber nun in unseren bisher entwickelten phänomenologischen Erkenntnissen die nötigen Voraussetzungen verschafft, um mit ihm eine Auseinandersetzung zu wagen. Dabei wird sich gleichzeitig unsere Scheidung vertiefen und die Eigenart eines phänomenologischen Vorgehens zu scharfer Abhebung kommen [1]).

Da wir nicht annehmen, daß unser Gegner seine Position nach kurzem Geplänkel aufgeben wird, bereiten wir uns für eine regelrechte Belagerung vor. Wir schließen ihn zuerst ein, indem wir immer und immer wieder zeigen werden, daß es für eine Psychologie zwei ganz verschiedene Gebiete zur Bearbeitung gibt. Falls das eine Gebiet die empirische Psychologie für sich rechtmäßig in Anspruch nimmt, muß sich uns zum mindesten das Postulat einer wesentlich anders verfahrenden Psychologie ergeben. Schließlich können wir

1) Als gegnerische Literatur für diese Debatte kommen in Betracht (chronologisch geordnet): 1. H. Faber, Das Wesen der Religionspsychologie und ihre Bedeutung für die Dogmatik, 1913. — 2. F. Stählin, Rezension von Wobbermins Hauptwerk im Archiv für Religionspsychologie I, 1914, S. 279—298. — 3. F. Traub, Theologie, Religionspsychologie, Metaphysik. ZThK 1915 S. 93 ff. — 4. H. Faber, Prinzipienfragen der Religionspsychologie, in der „Schwäbischen Heimatgabe für Theodor Häring", hsg. von H. Völter, 1918, S. 28—47.

die Festung dadurch einnehmen, daß wir die Struktur der bisher nur geforderten Methode aufweisen und ihre Charakterisierung als empirische abweisen.

2. Unsere phänomenologisch-religionspsychologische Methode geht auf Wesen, genauer, sie sucht ihre Objekte als Wesen zu ergreifen, die empirische Psychologie aber ihre Objekte als Tatsachen. Handelt es sich in jeder Wissenschaft zunächst um ein Aufsuchen und ein daran sich anschließendes adäquates Zum-Ausdruck-Bringen, so steht also dort ein „Konstatieren" von Wesen, hier ein „Konstatieren" von Tatsachen voran. Das Konstatieren der ersteren aber hat mit dem der letzteren gar nichts zu tun und mit ihm lediglich den Namen gemein. Hier ist schon das πρῶτον ψεῦδος aller Verwechslungen. Setzt man das beiderseitige Verfahren kurzweg gleich oder gesteht, je nachdem dem einen oder dem andern einen verwickelteren Charakter zu, der aber die qualitative Gleichheit sonst nicht berührt, so bleibt, wenn man zugunsten der Tatsache reduziert, nur die empirische Psychologie übrig, die dann allmächtig über das ganze Gebiet des Geisteslebens herrscht. Das werden doch aber auch Faber und Traub nicht wollen. Sagt doch Traub selbst (ZThK 1915 S. 110) von der Dogmatik: Sie sei eine nicht psychologische (d. h. aber bei ihm immer nicht empirisch-psychologische) Aufgabe, sondern eine rein normativ-kritische Aufgabe (also jedenfalls nicht empirisch). Andererseits ist aber doch ihr Objekt etwas bewußtseinsmäßig Gegebenes oder nur vom Bewußtsein aus zu Erfassendes. Der Schluß ist unabweisbar: Sie muß einesteils psychologisch orientiert sein, andererseits aber doch nicht so, wie es die empirische Psychologie ist. Es bleibt demgegenüber für Traub eigentlich nur der Ausweg, die Rechtmäßigkeit der Terminologie zu beanstanden. Ein derartig bewußtseinsmäßig orientiertes Verfahren könne man nicht mehr Psychologie nennen. Darüber ließe sich ja reden (siehe Anm. S. 115). Aber Traub-Faber wenden sich gar nicht dagegen, machen eine derartige Wendung von vornherein unmöglich. Die spezifisch religiösen Motive und Tendenzen soll ja die empirische Psychologie herausarbeiten können, d. h. aber die empirische Psychologie kann die Wesensfrage der Religion erledigen. Denn die Frage nach den spezifisch-religiösen Motiven und Tendenzen ist eben die Entfaltung

der Wesensfrage. Traub-Faber widersprechen sich eigentlich damit selbst. Es soll der Wesensbestand (z. B. Faber, Wesen der RPsych. S. 76) konstatiert werden, der dem Tatbestand, der auch seinerseits konstatiert werden kann, zugrunde liegt. Soll das ein und dasselbe Verfahren leisten können?

Ein Wesen ergreife ich in ganz anderem wesensverschiedenem Sinn, wie eine Tatsache. Genau genommen kann ich von einem „Konstatieren" des Wesens gar nicht sprechen. Ich darf es nicht, wenn ich unter Konstatieren das Feststellen eines „Hier- und Jetzt"-Seins verstehe. Ein Wesen ist nicht hier und jetzt, wie eine Tatsache, also nicht da seiend-real. (Sein So sein wird dadurch nicht in Frage gestellt.) Ein Wesen erschaue ich, eine Tatsache erschaue ich nicht, sie ist ein auf Grund eines Schauens Hic-et-nunc Gesetztes, ohne daß dieses Schauen in expliziter Weise bewußt dabei zugrunde zu liegen braucht. Es ist aber selbst wieder als Wesensmöglichkeit zu verstehen, daß jeder Tatsachensetzung eine Wesensschauung entspricht. Denn ohne ein Wesen keine Tatsache. In einem gewissen Sinne läuft das Wesenschauen dem Tatsachen-Setzen voran. Unsere Tendenz auf Unmittelbarkeit, auf Drängen zum Letzten, hat also recht, wenn sie sich nicht mit dem Konstatieren von Tatsachen zufrieden gibt, sondern das Wesenschauen der Wesen fordert. Noch einmal ist die Wesensverschiedenheit zweier Gebiete dargetan, die ein und dasselbe Verfahren beherrschen soll.

3. Um die Eigenart der phänomenologischen Methode in ihrer mit der religionspsychologischen gleichgerichteten Tendenz zu verstehen, stellen wir sie unter Hervorkehrung jeweils verschiedener Gesichtspunkte dem empirisch orientierten psychologischen Vorgehen gegenüber. Zunächst soll auf den Begriff: psychisches Sein näher eingegangen werden. Psychisches Sein ist ein reales Sein. Als solches konstituiert es sich im Flusse des reinen absoluten Bewußtseins, dem Bewußtseinsstrom, der nulla re indiget ad existendum (Id. S. 92), wogegen das Sein der res, also der realen Dinge, auf Bewußtsein angewiesen ist. Und solche realen Dinge sind eben auch die psychischen Größen. Die empirische Psychologie als eine Tatsachenwissenschaft (siehe S. 117) richtet sich auf sie, beobachtet sie als daseiende, vergleicht sie, findet gewisse Regelmäßigkeiten an

ihrem Bau und Ablauf. Daraus nimmt sie die Idee einer psychologischen Kausalität und stellt psychologische Gesetze auf. Damit scheint sich die Bearbeitung der psychischen Größen zu erschöpfen und die empirische Psychologie so ihre Alleinherrschaft zu behaupten. Aber von zwei Ueberlegungen her erweist sich das als Anmaßung. Einmal: die psychische Realität ist doch selbst nur durch Sinngebung. Es muß also noch eine mögliche Aufgabe sein, ihrem „Ursprung" nachzuspüren und das kann doch offenbar keine Aufgabe der empirischen Psychologie sein. Denn jene Ursprünge konstituieren ja erst das, woran sich eine empirische Psychologie betätigen kann.

Aber auch nach einer anderen Richtung hin geht das psychische Sein nicht darin auf, Psychisches zu sein. In jedem Psychischen wird etwas gemeint, das Vorstellen geht auf ein Vorgestelltes, das Fühlen auf ein Gefühltes usw. Dieses Vorgestellte usw. ist aber nicht in der Weise des Vorstellens usw. gegeben. Sonst gäbe es ja nur objektlos verworrene, richtungslose Zustände. Jene Gegenstände, auf die sich das Psychische richtet, sind aber nicht „reell" im Bewußtsein vorhanden, wie Husserl sagt, sondern nur „intentional". Hat die Psychologie vorhin den Anspruch gemacht, alles Psychische, soweit es real da ist, zu bearbeiten, so haben wir jetzt ein Gebiet, das sich ihrem Bannkreis entzieht. Wir haben etwas Psychisches, das doch wieder nicht-psychisch ist. Es ist nur mit einer psychischen Hülle umkleidet. Sie überantworten wir der empirischen Psychologie. Für jenes andere aber halten wir sie nicht für zuständig. Wieder tut sich uns die Notwendigkeit einer psychologischen Wissenschaft auf, die aber anders vorgeht wie die empirische Psychologie.

4. Eine zweite Ueberlegung soll uns den gleichen Tatbestand noch deutlicher herausstellen. Der empirische Psychologe sucht beispielsweise eine erschöpfende Charakteristik der Vorstellung als psychischer Größe. Zu diesem Zweck betrachtet er eine Zahlvorstellung oder eine Baumvorstellung. Das was die Vorstellung vorstellt, den Inhalt der Vorstellung, ignoriert er dabei. Er will ja bloß das Psychische an sich erforschen, die Realitätsform des inneren Seins. Genau dasselbe ist der Fall bei der wissenschaftlichen Betrachtung des religiösen Bewußtseins. Auch hier kümmert sich die empirisch vor-

gehende Psychologie — jetzt also Religionspsychologie — nur um die psychische Form und läßt das Inhaltliche unberücksichtigt. Anderenfalls würde sie ja noch ganz andere Aufgaben in ihren Bereich nehmen, die sie mit ihren gewohnten Methoden nicht bewältigen kann. Eine Religionspsychologie im empirischen Sinn ist so im Grunde genommen nur allgemeine Psychologie, die sich auf dem Gebiet der religiösen Erlebnisse ansässig macht. Streng genommen kann daher von Religionspsychologie in diesem Sinn gar keine Rede sein. Sie dringt ja zum eigentlich religiösen Inhalt, um dessentwillen dem Erlebnis der Charakter eines religiösen zugesprochen wird, gar nicht vor. Sie läßt ihn sogar ihrem ganzen methodischen Ansatz nach außer Betracht.

Freilich ist auch bei der Behandlung der Form, also in der empirischen Psychologie, das Inhaltliche irgendwie mitgesetzt. Faber bezeichnet diese inhaltliche Mitsetzung treffend als Etikettierung (Prinzipienfragen S. 33). Er zieht nur nicht die Konsequenzen. Das Inhaltliche ist hier eben bloß Etikettierung und nichts weiter. Es ist die Sache nicht selbst, die hier zur Frage steht, die Sache fungiert hier nur als Etikette und zeigt dem empirischen Forscher nur an, was er untersuchen soll. Solange bleibt das Verfahren allerdings ein empirisches. Ich darf dann aber auch nicht den Anspruch machen, die Religion untersucht zu haben. Erst wenn ich das inhaltliche Moment einer selbständigen Betrachtung unterwerfe, es also nicht mehr bloße Etikette ist, bewege ich mich auf dem Feld, das wir unserer nichtempirischen Psychologie zugeschrieben haben. Hier wird die Voraussetzung selbst, die dem empirischen Verfahren durchlaufend zugrunde liegt, ans Licht gezogen. So muß eine empirische Psychologie scharf voneinander trennen „das System der Voraussetzungen, die sie beherrschen“ [1]), und ihre eigentliche Arbeit. Beides aber verwechselt Faber in klassischer Weise, wenn er auch das Inhaltliche, was bloße Voraussetzung seiner Arbeit ist, durch eben diese Arbeit mitbehandeln will. Das Ziel des empirisch-psychologischen Verfahrens aber bestände eigentlich dann im wesentlichen darin, daß es ihm gelänge, aufzuzeigen, wie, an welchem Punkte

1) Hönigswald, Prinzipienfragen der Denk-Psychologie. Kantst. XVIII S. 221.

und bei welcher Konstellation psychischer Zuständlichkeiten das aufblitzt, was wir Religion nennen. Dann wäre man ja glücklich bis zum Inhaltlichen vorgedrungen. Aber gerade darüber muß man sich klar sein, daß das überhaupt keine mögliche Aufgabe bedeutet. Die Ableitung der Religion aus einem religionsfremden Substrat ist etwas Widersinniges. Das will aber doch auch Faber nicht, er etikettiert ja vorher die in seine empirisch-psychologische Untersuchung eingehenden psychischen Größen, d. h. aber, er setzt Religion voraus. Seine Position ist also widerspruchsvoll.

Ein Chemiker kann nur in ganz unkorrekter Weise sagen, daß er aus seinen empirischen Forschungen erfahre, was der Begriff Atomverbindung besage [1]). Genau so wenig kann der Religionspsychologe, der empirisch verfährt, sagen, daß ihn seine Empirie lehre, was Religion sei. Man muß eben Voraussetzung und eigentliches Arbeitsgebiet scharf trennen, wenn man nicht in die Fabersche These verfallen will: Spezifisch religiöse Motive, d. h. also das Wesen der Religion, lassen sich mit den Mitteln der empirischen Psychologie herausarbeiten.

Will die empirische Psychologie für die Erforschung der spezifisch-religiösen Motive, also des religiösen Inhalts, kompetent werden — sie sind ja das Inhaltliche der Religion par excellence —, dann macht sie sich der schlimmsten μετάβασις εἰς ἄλλο γένος schuldig. Zuerst wollte man die psychische Form untersuchen und stellte sich ganz auf dieses Ziel ein, doch plötzlich will man auch Wahrheiten über die inhaltlichen Gebilde ausmachen, deren Formen man doch bloß untersuchen wollte, und man vergißt dabei, daß man darauf gar nicht eingerichtet ist. So wird die Psychologie zum Psychologismus. Dieser empirische Psychologismus aber hat mit dem, den man uns etwa vorwerfen könnte, nichts zu tun. Vom Bewußtsein ausgehen — der Inhalt unseres Psychologismus — heißt nicht beim bloß Psychischen stehen bleiben. Wenn wir aber darüber hinausgehen, machen wir uns nicht jener μετάβασις schuldig, wir unternehmen nicht mit unzulänglichen Mitteln unseren Versuch, wir orientieren uns am Ziel und das verlangt ein nicht-

1) P. F. Linke, Das Recht der Phänomenologie. Kantst. XXI S. 208.

empirisches Vorgehen, denn wir wollen ja zum Wesen kommen, und vor ihm versagt alle Empirie.

Mathematiker und Psychologen können es beide mit denselben Bewußtseinsgrößen zu tun haben. Aber ihre Einstellungen zu ihren Objekten sind grundverschieden. Genau so ist es mit dem empirischen Religionspsychologen und dem eigentlichen Religionspsychologen. Beide haben es mit den gleichen Bewußtseinsbeständen zu tun, aber jener geht auf die Form, dieser auf den Inhalt. So ergibt sich wieder: Wir müssen psychologisch vorgehen, aber doch nicht so, wie die empirische Psychologie.

5. Wir charakterisieren dieses inhaltliche Moment, wie wir es im Gegensatz zum formalen herausgearbeitet haben, näher. Indem wir etwas als psychisch setzen — und die empirisch-psychologische Bearbeitung von psychischen Tatsachen setzt ja diese Setzung voraus — rücken wir es von uns weg und schauen es von außen an, stehen ihm betrachtend gegenüber. Im Inhaltlichen selbst aber leben wir, wenn wir uns mit ihm beschäftigen, d. h. wir erfassen es als Sinn. Etwas Sinnhaftem steht man aber nicht gegenüber mit dem Handwerkszeug von Theorien und Hypothesen und sucht es zu „erklären"; man „versteht" es. Freilich liegt auch dem Psychischen Sinnhaftes zugrunde. Es ist ja nur durch Sinngebung, aber indem wir es als Psychisches ins Auge fassen, entgeht uns der Sinn. Als bloß Psychisches ist es sinnlos, undurchdringlich für unser Verstehen [1]).

Daß jetzt dieses bestimmte Gefühl da ist und ihm nun ein anderes folgt, ist ein Kausalzusammenhang. Wir können ihn erklären, und doch kann er uns unverständlich bleiben. Leben wir aber im Sinn, so verstehen wir alle Sinneszusammenhänge, die sich an jenen reihen. Wir sehen sie ja nicht bloß von außen, wir stehen in ihnen und gehen mit ihnen selbst von einem zum andern. So scheiden sich uns scharf Kausalzusammenhänge von Verständniszusammenhängen. Die psychische Abfolge mit ihren Regelmäßigkeiten überlassen wir der Psychologie, die empirisch vorgeht. Sie mag ihre Gesetze darüber aufstellen, aber die Sinneszusammenhänge nebst ihren Regelmäßigkeiten entnehmen wir ihrer Kompetenz. Die „Gesetze", die hier gefunden werden, sind keine empirisch ge-

1) Vgl. z. B. auch Rickert, Urteil und Urteilen, Logos III S. 230—245.

fundenen Gesetze, sie werden an einem Sinneszusammenhang erschaut. Sie sind nicht wie jene Kausalgesetze gewonnen, indem man verglich und Ungleiches ausschloß. Sie stehen nicht am Ende einer Induktionsreihe. Die Gesetze gelten zwischen realen Tatsachen, seien es nun psychische oder physische. Was uns hier vorliegt, verbindet Sinnesgebilde. Wir nennen diese Art von „Gesetzen" daher besser mit einem andern Namen und bezeichnen sie als Funktionen. Hat man die beiden Arten von Zusammenhängen je in ihrer Eigenart erkannt, wird man sie nicht mehr durch ein und dasselbe Verfahren erheben wollen (siehe dazu Faber: Wesen der RPs. 1913 S. 75 ff.). Wir stehen wieder vor der Entscheidung: Entweder Resignation oder ein anderes Verfahren!

6. Wir betrachten den Wesensverhalt, der sich uns ergeben hat, von einer neuen Seite. Wir sagten: Im Sinn leben wir, er steht uns nicht fremd gegenüber, so daß sich etwa hinter seiner undurchsichtigen Oberfläche uns etwas verberge. Die Tatsachen aber sehen wir bloß von außen. Eine Folge davon ist, daß uns alles reale Sein nie als Ganzes gegeben ist; wir sehen ja immer nur den Teil des realen Seins, der in unser geistiges Blickfeld zu liegen kommt. Aendern wir unseren Standpunkt, dann sehen wir dieses Sein anders. Husserl sagt dafür bezeichnend: „Ein reales Sein, ein Ding schattet sich ab" (Id. S. 77, 313). Als Ganzes, adäquat ist es nur in Form der Idee gegeben, die eine Regel für einen unendlichen Fortgang in der Anschauung des Dinges angibt. So verhält es sich auch mit dem psychischen Sein. Auch das psychische Sein schattet sich in gewissem Sinn ab. Auch psychische Realität ist nie adäquat gegeben, sondern nur in einem unendlichen Prozeß, dem eine Idee die Regel seines Fortgangs vorschreibt, zu erfassen. Damit haben wir wieder einen absoluten Gegensatz aufgedeckt: Auf der einen Seite absolutes, auf der anderen abgeschattetes Sein. Die Glieder dieses Gegensatzes durch ein artgleiches Verfahren zu erschließen muß doch mindestens problematisch erscheinen. So ergibt sich wieder: Wir brauchen eine Psychologie, sie darf aber nicht empirisch sein.

7. Wir führen eine parallele Ueberlegung durch. Wenn wir von einem seelischen Sein sprechen, so klingt immer eine physische

Mitbedeutung mit. Seelisches Geschehen ist mit anderen Worten immer leiblich fundiert. Andererseits vermeinen wir aber doch im seelischen Geschehen ein Etwas jenseits unserer Leibessphäre zu erfassen. Wir glauben, daß wir mit ihm in eine Welt des Geistes hineinragen. Das Seelenleben ist also zweifach orientiert. Ist es leibzentripetal, dann wird ein Wesensverhalt als psychische Tatsache aufgefaßt (Jd. S. 104). Ist es leibzentrifugal, wird ein Wesensverhalt als solcher hingenommen. Wir sind im ersten Fall empirisch-psychologisch, im zweiten phänomenologisch eingestellt. Sofern dieses „Sein" des Wesensverhaltes leibgebunden ist, gehorcht es ganz andern „Gesetzen", als wenn es absolut seinen Sinneszusammenhängen unterworfen ist, die es funktional (s. S. 124) in Sollensweise zusammenhalten. Die psychologischen Gesetze, d. h. die Gesetze des seelischen, leibgebundenen Geschehens decken sich nicht mit den Funktionalzusammenhängen des Geistes. Daher hat ja auch die Genese irgendeiner geistigen Erscheinung als allmähliches Ergreifen einer geistigen Welt durch die Seele oder anders gesehen als das allmähliche Hereindringen einer Geisteswelt in das leibfundierte Bewußtsein nichts mit dem *Wesen* dieser Erscheinung zu tun, d. h. mit ihrem Sein unabhängig von einem seelischen Sein, also auch unabhängig von ihrem Gewordensein in einem seelischen Sein. Wir müssen vielmehr von ihm absehen, wenn wir die Sinneszusammenhänge in unsere Untersuchung aufnehmen wollen. Hier drängt sich uns wieder die Einsicht auf, daß ein und dasselbe oder ein artgleiches Verfahren uns unmöglich die bloß seelische Struktur *und* die Funktionalzusammenhänge des Geistes erschließen könne. Freilich muß es ein psychologisches Verfahren sein, denn auch diese geistigen Zusammenhänge sind nur von der Seele her faßbar; aber es darf kein empirisches sein, das sich in seiner eigenen Zielgebung an der Bearbeitung des seelischen Seins erschöpft.

8. Wir schließen daran eine weitere Kontrastierung der beiden grundverschiedenen Gebiete. Das seelische Sein ist wesensnotwendig an einen Leib gebunden, d. h. aber an ein Individuelles. Es bleibt seinem Sinn nach immer individuelles seelisches Sein, auch wenn es in seiner wissenschaftlichen Bearbeitung durch die empirische

Psychologie verallgemeinert wird. Auch wenn sie von Vorstellungen usw. redet, meint sie Vorstellungen eines Ich, nur sind aus ihnen diese Besonderheiten entfernt, wie sie durch ihre Bezogenheit auf ein individuelles Ich bedingt sind. Wenn aber nun das Geistesleben seinem Wesen nach nicht in einem derartigen bloß seelischen Sein aufgeht, so werden wir auch diese Individualität, d. h. hier die wesentliche Bezogenheit auf ein Ich von ihm fernhalten müssen. Wir müssen es zwar an einem individuellen Ich erfassen, daher ja die Notwendigkeit „psychologisch" vorzugehen, aber in seiner Bestimmung und Fixierung dürfen wir uns durch die Individualität nicht irre machen lassen.

Dabei ergibt sich uns aber noch ein weiterer Unterschied. Das seelische Geschehen verläuft in der Zeit. Die kausale Gesetzmäßigkeit, nach der es abläuft, ist zeitlich. Die im seelischen Leben ergriffene Geisteswelt aber, die in Form der „Bedeutung", des „Sinns", der „Wahrheit", dem Kausalgetriebe ganz fremdartig aufblitzt, ist so wenig, wie sie etwas Individuelles war, etwas Zeitliches. Zu vermeinen, die Bedeutungs-, Sinnes-, Wahrheitszusammenhänge verliefen in der Zeit, wäre absurd. So tun sich auch von dieser Seite gesehen zwei wesensverschiedene Aufgaben auf. Hönigswald rechnet es der Phänomenologie zum besonderen Verdienst an (Kantstudien XVIII S. 219—29), daß sie vor einer Verwechslung der zeitlichen Bestimmtheit jenes Seins (gemeint ist Bedeutung usw.) mit der Zeitlosigkeit seiner Beziehung warne. „Die Umstände, die den Eintritt jener spezifischen Seinsbestimmtheit des Bedeutungserlebnisses in der Zeit beherrschen", sind der experimentellen (also empirischen) Psychologie zugänglich und nur ihr (für eine wissenschaftliche Behandlung nämlich), aber „die zeitlose Beziehung" als solche verlangt eine selbständige Form wissenschaftlicher Behandlung.

9. So haben wir also wieder eine Sphäre nicht individuellen, nicht in der Zeit verlaufenden Seins umschrieben, an das eine empirische Psychologie ihren eigenen Tendenzen nach, wenn sie sich nur recht auf sie besinnt, nicht heranreicht. Dieses so charakterisierte Sein ist aber das Wesen, der Inbegriff der spezifisch-religiösen Motive, von dem wir ausgegangen waren. Konkret gesprochen

heißt das aber: Wir wollen bei unserer religionspsychologischen Analyse nicht ein religiöses Erlebnis eines bestimmten Individuums untersuchen, sondern das religiöse Leben als solches in seinem Eigensein, wie es ist, auch abgesehen von der besonderen Art, wie es ein bestimmtes Individuum erlebt. Dabei können wir aber nicht so vorgehen, wie es die empirische Psychologie tut.

Es kann also nur eine unkritische Vermengung beider Aufgaben zu dem aufgedeckten religionspsychologischen Panempirismus führen. Das wurde aus den von uns angestellten Ueberlegungen immer wieder deutlich. Tatsächlich bleiben ja auch Traub und Faber hinter der von uns gekennzeichneten Problemlage nicht zurück. Sie sehen auch die von uns aufgezeigten Aufgaben, wenn auch nicht in ihrem ganzen Ausmaß, da ihr Blick durch die empirische Kurzsichtigkeit getrübt ist. Aber gerade deshalb, weil sie nicht das ganze einer Bewußtseinswissenschaft zur Bearbeitung vorliegende Feld sehen, sondern nur ein kleines Stück davon, ist die Ausdehnung ihrer empirisch-psychologischen Methode über ihr berechtigtes Anwendungsgebiet hinaus um so leichter möglich. Würden sie das Ganze übersehen, dann würden sie ihre These nicht derartig überspannen. Ihre Absurdität wäre von vornherein klar. So bedingt es sich wechselseitig. Die empirische Einstellung schränkt das Gebiet einer möglichen Psychologie ein, und infolge der eingeschränkten Möglichkeit der Anwendung bewußtseinswissenschaftlicher Forschung wird der Gedanke eines bloß empirisch-psychologischen Vorgehens bestärkt und das Unhaltbare des Gedankens bleibt einem nicht in die Tiefe dringenden Blick verborgen. Klarheit kann nur die Einsicht in die Verschiedenheit der bis jetzt immer einander gegenübergestellten polaren Positionen verschaffen, wo man die Frage nach den spezifisch-religiösen Motiven, dem *Wesen* der Religion, immer in dieselbe Seite einzureihen hat, und zwar in die, die eine nicht empirische Bewußtseinswissenschaft zu ihrer Bearbeitung verlangt. Jene Frage bezieht sich ja auf das Wesen, den Sinn, den Inhalt, auf absolutes, nicht abgeschattetes Sein, auf ein Geistesleben, das über alle Ich-bezogenheit und Zeitbestimmtheit hinausliegt. Alle diese Fragestellungen liegen aber ihrem Wesen nach außerhalb empirischer Reichweite.

10. Wir sind aber damit noch nicht am Ende. Es kommt noch ein Moment hinzu, das die reine Empirie von unserer Aufgabe ausschließt. Die Herausstellung der religiösen Motive soll unter dem Gesichtspunkte des Wahrheitsinteresses erfolgen (vgl. Wobbermin, ZThK 1917, S. 337 ff.). Vertiefen wir uns in den Sinn dieser Forderung, dann wird sich uns ein neues Gegenargument gegen die gegnerische Position ergeben.

Alle Wissenschaft ist letzten Endes nur durch eine gewaltsame petitio principii möglich. Ohne die Voraussetzung, daß es etwas Wahres nun einmal gibt, kann ich nicht anfangen. So steckt gewissermaßen im Anfangen selbst die petitio. Auch bei der wissenschaftlichen Behandlung des Problems der religiösen Erfahrung muß ich einfach voraussetzen, daß es so etwas wie religiöse Wahrheit gibt. Was meine wissenschaftliche Arbeit zutage fördert, ist nur die inhaltliche Darlegung dieser von allem Anfang an allerdings in unbestimmter Weise vorausgesetzten Wahrheit. Diese inhaltliche Näherbestimmung wird in der Wesensfrage der Religion gegeben, und wenn diese letztere in der Forderung nach einer Herausstellung der religiösen Motive unter dem leitenden Gesichtspunkt des Wahrheitsinteresses entfaltet wird, wird damit eigentlich nur ausgesprochen, was in der Wesensfrage infolge jener unvermeidlichen petitio schon enthalten war. Das Wesen steht schon immer irgendwie im Schein der Wahrheit. Wie will aber empirische Psychologie etwas konstatieren, was wahr sein will?

Eine zweite Ueberlegung soll uns auf diesen Punkt noch genauer hinführen. Das Wahrheitsinteresse ist für das religiöse Wesen konstitutiv. Ohne das Wahrheitsinteresse kann von einem religiösen Erlebnis sinnvoll gar nicht gesprochen werden. Eine Analogie stellt das noch klarer heraus. Lebe ich im Wesen Ton, so erschaue ich unmittelbar, daß er eine Höhe haben muß, ich brauche nicht erst auf ein anderes oder mehrere andere Wesen derselben Art zu achten, daß mir diese Zusammengehörigkeit klar werde. Aus dem konstatierten Zusammensein würde mir auch nie die erschaute Wesenszusammengehörigkeit, auch wenn sich das Zusammensein noch so oft wiederholte. Dem faktischen Sein liegt eben das Wesensein schon zugrunde, nicht umgekehrt. Ich erschaue also

in einem Wesen „Ton" sein notwendiges Verknüpftsein mit Höhe. Dasselbe ist aber der Fall mit dem religiösen Erlebnis und dem Wahrheitsinteresse. Mache ich mir den Sinn eines religiösen Erlebnisses klar, so sehe ich ohne weiteres, daß dieses Erlebnis wahr sein will. Ich brauche nicht erst auf so und so viele religiöse Erlebnisse hinzusehen um das einzu„sehen". Ich erschließe es also nicht auf Grund eines Induktionsverfahrens. Umgekehrt birgt das faktische Konstatieren vielmehr die Einsicht in diesen Wesenszusammenhang immer schon wesensmäßig in sich.

So ist das Wahrheitsinteresse also nicht primär ein faktisch konstatierbares Charakteristikum der Religion, wie es nach Traub (ZThK 1915 S. 101) scheint, sondern ein Wesensmoment der Religion. Das religiöse Erlebnis ist noch gar nicht voll bestimmt, solange wir ihm noch nicht dieses Wahrheitsinteresse beigelegt haben. Wenn ich einem religiösen Erlebnis bloß ein Spielen mit schönen Träumen oder ein Sich-Einwiegen in trügerische Illusionen zuschreibe und für es nicht vielmehr eine Beziehung zu einer über die Sinnenwelt hinaus liegenden transzendenten Wirklichkeit, die es im Glauben erfaßt, konstitutiv sein lasse — denn das will das Wahrheitsinteresse besagen —, dann habe ich dem religiösen Erlebnis seinen religiösen Charakter genommen. Andererseits darf ich aber auch nur ins Wesen der Religion hineinnehmen, was dem Wahrheitsanspruch wesensmäßig an sich trägt, sonst bestimme ich ja wieder nicht das Wesen der Religion als solcher. Darum ist eben der leitende Gesichtspunkt für die Bestimmung des Wesens der Religion das Wahrheitsinteresse. Aber nicht bei seiner faktischen Konstatierung dürfen wir stehen bleiben, wir müssen seine Wesensbeziehung zum religiösen Erlebnis erschauen. Damit sind wir aber jenseits der Grenzen empirischer Psychologie.

Wir können unser bisheriges Ergebnis auch so formulieren: Die Wesensfrage geht bei dem Feststellen der spezifisch-religiösen Motive nicht in einem bloßen Feststellen auf, es ist vielmehr dabei ein Auswahlprinzip wirksam. Sie konstatiert nicht bloß, sie konstatiert „Geltendes". Darum kann sie nicht bloß empirisch vorgehen, wie die empirische Psychologie, die ihren ganzen Apparat darauf eingerichtet hat, Tatsächliches als solches zu konstatieren. So haben

wir also zwei ganz verschiedene Feststellungsweisen, die man unter dem Titel quaestio facti zur Not begreifen kann. In der Gegenüberstellung der quaestio facti mit der quaestio juris pflegt man dann zu vergessen, daß erstere genau genommen zwei ganz verschiedene Aufgaben umfaßt. Wer diesen Unterschied beachtet, kommt von jener anderen Position aus in den unbegründeten Verdacht, psychologische und kritische Fragestellung zu verwechseln, wenn er ein nicht-empirisches Verfahren auch schon bei der quaestio facti fordert. Das Entweder-Oder, vor das man uns stellt, ist aber für unsere Position gar nicht vorhanden. Die erstere Fragestellung, die quaestio facti in einem engsten Sinn, reicht an unser Ziel gar nicht heran. Die zweite schießt über das Ziel hinaus. Wir könnten ja zuviel als geltend erweisen; so muß ein feststellendes Verfahren, das aber nicht empirischer Natur ist, erst herausarbeiten, was eigentlich als geltend „erwiesen" werden soll Ohne diese Fragestellung würden beide Aufgaben auseinanderklaffen. Eine Verwechslung mit der kritischen Fragestellung begehen wir trotzdem nicht. Unser nichtempirisches Verfahren weist als geltend *auf*, das kritische weist als geltend *nach*. Der Vorwurf hat nur solange seine scheinbare Berechtigung, als man beide Fragestellungen identifiziert: „Was ist rechtmäßig Religion?" und die andere: „Besteht Religion zu Recht?"

Wir können uns die Situation auch so deutlich machen. Die traditionelle, gewöhnlich ungeprüft übernommene Gegenüberstellung lautet: Tatsache — Geltung. Sie berücksichtigt aber nicht, daß einmal die Tatsachenfrage nicht eindeutig ist. Ich kann eine Tatsache aufweisen und mich damit begnügen. Ich kann sie aber auch aufweisen als Wesensausfluß. Dazu gehören aber wesensmäßig verschiedene Eruierungsweisen. Zum andern ist auch die Geltungsfrage nicht eindeutig. Ich kann die Geltung bloß aufzeigen. Ich kann sie aber auch in ihrem Geltungsrecht begründen. Das erste Problem der zweiten Reihe ist mit dem zweiten der ersten Reihe identisch. So ergibt sich uns in der anschaulichsten Weise eine Ueberbrückung jener beiden äußersten Fragekomplexe: *Bloße* Tatsachenfragen — *reine* Geltungsfragen, ein Mittleres, das geeignet ist, von dem einen zum andern überzuleiten. Das Gel-

tende wird aufgewiesen und wird als solches Objekt des Wahrheits-„beweises". Von einem Vorgreifen auf die Wahrheitsfrage kann dabei aber keine Rede sein, das von uns gekennzeichnete Verfahren greift nicht vor, es bereitet nur vor. Die Frage des Wahrheitsinteresses hat uns also wieder von einer anderen Seite her die Notwendigkeit erläutert, ein anderes Verfahren anzuwenden wie die empirische Psychologie und doch auf dem Boden der Psychologie zu bleiben. Andererseits zeigte es sich, daß wir nichtempirisch vorgehen müssen, ohne daß wir deshalb schon reine Geltungsfragen bearbeiten. Nicht kritisch — d. h. nicht reine Geltungsfragen betreffend — fällt nicht zusammen mit empirisch [1]).

11. Der Gang unserer Untersuchung bei der Polemik gegen den religionspsychologischen Panempirismus war also der: Wir suchten immer auf dem Gebiet des Bewußtseins zwei grundverschiedene Aufgaben nach ihren verschiedenen Seiten aufzuweisen, erkannten immer, daß der eine Aufgabenkreis in den Herrschaftsbereich der empirischen Psychologie falle, daß aber gerade deshalb die andere Seite für eine empirisch-psychologische Behandlung unzugänglich sei (s. bes. S. 127).

Nun sagt aber Traub (ZThK 1915 S. 103): „Ist eine solche Unterscheidung überhaupt durchführbar? Gibt es denn neben der empirischen noch eine andere Psychologie, die also nicht empirisch sein müßte? . . . . Steht ein solcher Begriff nicht im schärfsten Kontrast zu der ganz klar erkennbaren Tendenz, die in der Entwicklung der psychologischen Forschung sich offenbart? Diese Tendenz geht dahin, daß mit steigender Klarheit der empirische Charakter dieser Wissenschaft herausgearbeitet wird." Das ist richtig, wenn es auf die empirische Psychologie geht, aber entspricht den Tatsachen nicht, wenn wir auf unser phänomenologisches Verfahren sehen. Denn da bricht sich immer mehr die Einsicht Bahn, daß das empirisch-psychologische Verfahren nur für die Lösung ganz bestimmter Aufgaben ausreiche, daß daher daneben für die Lösung der noch offenbleibenden Fragen ein nichtempirisch-psychologisches Verfahren ausgebildet werden müsse. Gerade das letztere arbeitet

1) Zum Vorhergehenden vgl. besonders Faber, Prinzipienfragen der Religionspsychologie, 1918, S. 32.

sich mit steigender Klarheit heraus. Die Arbeiten der Husserlschen Schule dürften dafür ein beredtes Zeugnis ablegen [1]). Besonders der Umstand, daß es gerade auf experimentellem Gebiet tätige, also empirische Psychologen sind, die die neue Richtung vertreten, ist bezeichnend. Ich nenne nur die Lippssche Schule und Linke. Diese Forscher müssen doch wohl die Unzulänglichkeit der empirischen Psychologie für eine erfolgreiche wissenschaftliche Behandlung gewisser Aufgaben erkannt haben, wenn sie sich bei deren Bearbeitung nicht auf ihr sonst so bewährtes empirisches Verfahren stützen, und bei ihrer jahrelangen Beschäftigung auf diesem Gebiet gibt das doch zu denken.

Die Sachlage wird übrigens auch noch dadurch von Traub verschoben, daß er seine Empirie mit einem heroischen Glanze umgibt, als ob er durch ihre Verteidigung gegen theologische und philosophische Metaphysik ins Feld ziehe (ZThK 1915 S. 104); ähnlich auch Faber, Wesen der RPsych. S. 77). Damit kommt aber das nichtempirische Vorgehen der religionspsychologischen Methode von vornherein in eine falsche Beleuchtung. Nichtempirisch ist doch nicht spekulativ. Der Gegensatz gegen das Spekulative hindert uns nicht daran, ein bloß empirisches Verfahren aufzugeben.

12. Bestenfalls wird man uns jetzt die Verschiedenheit der aufgezeigten Aufgaben zugestehen, aber bedauernd bemerken, wir seien eben in der unangenehmen Lage, nur die eine empirische Psychologie zu besitzen. Alles andere sei Selbsttäuschung. Wir müßten sie aber für die Bearbeitung der neuen Aufgaben so modifizieren, daß die verhältnismäßig befriedigendste Lösung erreicht würde. Wir haben ein kleines Zugeständnis, in das wir einhaken können. Wir müssen modifizieren. Wir gehen darauf ein. Es wird aber solch eine gründliche Modifikation notwendig sein, daß von dem Sinn der ursprünglichen Methode gar nichts mehr übrig bleibt. An unsere bis jetzt mehr negativen Aufweisungen schließt sich also

1) Auch die Rickertsche Transzendentalpsychologie gehört hieher. (Siehe bes. Gegenstand der Erkenntnis, 3. Kapitel, IV. Psychologie und Sinnesdeutung, S. 154—168. Vom Begriff der Philosophie: Logos I, bes. S. 19 ff. Urteil und Urteilen. Logos III S. 230—245.)

nunmehr die positive Darlegung der Struktur einer nichtempirisch vorgehenden Psychologie, wie sie die phänomenologische Methode Husserls, die religionspsychologische Wobbermins ist. Wir knüpfen dabei gleichzeitig an den Punkt der Entwicklung an, bei dem wir Seite 113 stehengeblieben waren. Wir können die dort vorgebrachten Einwände wiederholen. Sie fügen sich jetzt zwanglos an das Vorhergehende an. Gibt es denn wirklich ein betrachtendes Verhalten den Dingen, speziell psychischen gegenüber, das ein nichtempirisches ist? Es gibt zwar nach allem Bisherigen ein Gebiet, über das wesensmäßig eine empirische Psychologie keine Auskunft geben kann; aber gibt es denn jene bis jetzt nur postulierte Methode, die uns den Zugang dazu öffnet?

Sind wir empirisch mit einer Sache beschäftigt, dann ist unser Bewußtsein in Form der individuellen Anschauung auf eine Sache gerichtet. In dieser Anschauungsweise steht der Gegenstand als individuelles Faktum nach Tatsachenweise real vor uns da. Alle Ausdrücke sind nunmehr in dem prägnanten Sinn zu nehmen, den sie im Lauf unserer Untersuchungen erhalten haben. Sind aber damit alle Möglichkeiten erschöpft? Wir wissen ja schon, daß unser Bewußtsein in einer derartigen individuellen Anschauung leben kann, ohne sich doch durch sie sein Meinungsstreben aufhalten zu lassen. Dieses Einzelne, auf das die individuelle Anschauung geht, ist dann nicht als solches gemeint. Das ganze Erleben ist von dem Nebengedanken begleitet, jedes andere Erlebnis der gleichen Art hätte das gleiche Recht als Beispiel zu dienen. Auch Volkelt gibt in seiner Kritik der phänomenologischen Gewißheit (Husserls Wesensschau) diese Interpretation zu. Eine Anschauung fungiert hier also nur in „exemplifizierender Weise". Sie zeigt über sich hinaus auf den eigentlichen Gegenstand, der eben nicht das Korrelat der bloß individuellen Anschauung ist. Wenn also hier Erfahrung fungiert, so fungiert sie doch nicht als Erfahrung (Jd. S. 17, 132). Der empirische Akt konstituiert sich durch das bewußte Einleben in die individuelle Anschauung, der nichtempirische Akt durch das Bewußtsein der Gleichgültigkeit der gerade zugrunde liegenden Individualanschauung für die durch sie fundierte Schau des Wesens. Allgemeine Feststellungen kann ich daher im ersten

Fall nur durch Vergleich mit anderen Einzelanschauungen gewinnen. Im zweiten Fall kann ich bei der einen bleiben. Sie kann mir ihrer wesensmäßigen Leistung nach alle andern vertreten. Volkelt spricht in diesem Fall von „singulär fundierter Wesenserkenntnis“ (Gewißheit und Wahrheit S. 435) und gibt zu, daß es sich hier tatsächlich um ein nicht induktives Verfahren handle (a. a. O. 448). Trotzdem aber sei diese Wesenserkenntnis ein empirisch-logisches Vorgehen, das die Phänomenologie unter Mitwirkung weiterer Momente, die hier außer Betracht bleiben können, zur Wesensschau überspanne.

Nicht induktiv, aber doch empirisch! Ist jedoch nicht die Induktion der Schlußstein alles empirischen Verfahrens, mit dem man den empirischen Charakter seiner Arbeitsweise überhaupt aufgibt? Alle empirischen Beobachtungen werden schließlich doch nur für eine Induktion gemacht. Es bleibt eine faktische Zufälligkeit, wenn das nicht der Fall sein sollte. Denn Erfahrung erhält ihren Erfahrungswert, d. h. ihre Charakterisierung als solche, immer nur durch Eingliederung in einen Erfahrungszusammenhang. Gerade deshalb darf sie, wenn sie ihren Namen zu Recht tragen will, nicht bloß in sich selbst ruhen. Erst durch ihre wesensmäßige Beziehung zu anderen gleichgearteten in sich ruhenden Momenten konstituiert sie sich. Diese Beziehung wird im Gebiet der generalisierenden Wissenschaften durch die Induktion hergestellt. Auf dem Gebiet der individualisierenden Geschichtswissenschaften ist es nicht anders, wenn ich auch von Induktion in dem gleichen Sinn nicht reden kann. Die Setzung einer geschichtlichen empirischen Wirklichkeit vollendet sich erst mit ihrer Hineinstellung in einen geschichtlichen Wirklichkeitszusammenhang. Dies geschieht aber hier durch Quellenkritik, historische und psychologische Analogie. Den Terminus entsprechend weit gefaßt könnte ich dieses Verfahren als geschichtliche Induktion ansprechen, da es jener generalisierenden Induktion genau entspricht und dieselbe Funktion ausübt (die Einordnung in einen Wirklichkeitszusammenhang). Erst in diesem geschichtlichen Zusammenhang bekommt die einzelne geschichtliche „Beobachtung“ ihren Charakter als solche. Sie steht nur scheinbar isoliert, genau so wie die naturwissenschaftliche „Beobachtung“.

Erst infolge dieses Zusammenhangscharakters kann ich sinnvoll von ihr reden. So ergibt sich uns denn, daß eine „Beobachtung", die angeblich rein auf sich selbst steht, außerhalb aller Induktion, gar keine Beobachtung ist, das Wort in einem strengen Sinn genommen, in dem es empirische Beobachtung bedeutet. Der Anspruch einer solchen alleinstehenden „Beobachtung", Empirie zu sein, muß uns stutzig machen. Es handelt sich dann wahrscheinlich überhaupt um keine Beobachtung, sondern um eine Wesensfeststellung. Denn „wahre" Beobachtung gibt es nur im Hinblick auf eine faktische oder mögliche Induktion. Wenn ich etwas Gegebenes unter Absehen von diesem Gesichtspunkt betrachte, dann gehe ich eben sicherlich nicht empirisch vor. Wenn ich z. B. ein psychisches Erlebnis nicht in der Weise der induktiven Psychologie betrachte, d. h. nicht als in einen Wirklichkeitszusammenhang eingeordnet gedacht, also nicht als empirisch daseiend, dann habe ich eben nichtempirisch-beschreibende Psychologie getrieben (Volkelt, Gewißheit und Wahrheit S. 451). Beobachtung steht also als solche immer schon in einer Induktionsreihe und bekommt von da aus erst ihre letzte Bestimmtheit.

Der Begriff Erfahrung schließt nun einmal, wie er uns seit Kants klassischer Prägung vorliegt, in irgendeiner Weise den Gedanken an die Einordnung in einen Zusammenhang, also die Induktion in unserem weiteren Sinn, mit ein. Ohne diese Einordnung gibt es keine „Beobachtung".

So kommt man in Gefahr, Wahrnehmung und Erfahrung zu verwechseln. Wahrnehmung selbst ist noch neutral. Sie kann aber beiden zugrunde liegen, der empirischen Beobachtung und der nichtempirischen Wesensfeststellung. Das eine Mal ist sie bloß exemplifizierende Grundlage einer Wesensschau, das andere Mal als solche nicht gleichgültige und nicht auswechselbare Basis einer Induktionsreihe (im weitesten Sinn). Der gleiche Ansatz führt zu wesensverschiedenen Gegensätzen [1]).

1) Auch R. Kynast (Das Problem der Phänomenologie, 1917, S. 51, 82—83) kann eine Bestreitung des nichtempirischen Charakters der phänomenologischen Methode nur durch allerlei Zugeständnisse durchführen und aufrecht erhalten.

Beobachtung und Induktion gehören also zusammen, mit der einen gibt man auch die andere preis.

Aber man wird uns nun entgegenhalten: Auch das empirische Verfahren abstrahiert doch vom Individuellen und strebt nach dem Allgemeinen. Was bleibt da noch für ein Unterschied gegenüber dem „Allgemeinen" der Wesensschau? Beide haben aber nur den Namen miteinander gemein. Das echte „erste Allgemeine" ist allein der Gegenstand der Wesensschau. Letzten Endes liegt der Begriff Wesen gar nicht auf der Gegensatzlinie Individuell-Allgemein. „Eine Wesenheit oder Washeit ist als solche weder ein Allgemeines noch ein Individuelles." (Scheler, Formalismus I 2 S. 447.)

Das Allgemeine in einem prägnanten Sinn ist also nur das Wesen, das Allgemeine im laxen Sinn ein bloßes Erzeugnis der Induktion. Letzteres hat daher empirische Färbung. Hat man unserem phänomenologisch-religionspsychologischen Verfahren das Freisein von Induktion zugestanden, dann muß man ihm aber auch das Freisein von ihren Folgen zugestehen, daß unsere Wesen nämlich solch empirisch-allgemeine Begriffe seien, wie sie am Ende einer Induktion stehen. Eine Täuschung war nur deshalb möglich, weil jenes „erste Allgemeine", also unser Wesen, in „jenes induktiv Allgemeine" als Voraussetzung, mit eingeht, und weil jenes empirisch zustande kommt, überträgt man den empirischen Charakter auch auf seine Voraussetzung. Gerade weil wir das Zusammensein (Volkelt, Gewißheit und Wahrheit S. 441) von Stärke, Höhe und Klangfarbe am Ton erfahren, nicht aber das Zusammengehören, ihre wesenhafte Bindung, gerade deshalb müssen wir es erschauen, denn ein Erschließen kann doch jenes Zusammengehören auch nicht zustandebringen. Der Schluß baut sich ja auf Erfahrungsprämissen auf, die doch in der Konklusion nur ein

---

R. Hönigswald, Prinzipienfragen der Denk-Psychologie (Kantst. XVIII S. 219/20, 223, 226, 229, 234) stellt die phänomenologische Arbeit, wenn er sie auch S. 219 einengt (s. dazu auch Kynast S. 58 Anm.), von vornherein unter den Gesichtspunkt eines nichtempirischen Verfahrens. Vgl. bes. S. 229, wo die Erfahrungspsychologie der Phänomenologie gegenübergestellt wird.

diesmaliges bzw. jedesmaliges Zusammen*sein* ergeben würden. Man dreht sich damit im Kreise und kommt so um eine Annahme einer nichtempirischen Wesensschau, die an allem Anfang steht, nicht herum.

13. So hat sich uns also auch die Möglichkeit eines nichtempirisch-psychologischen Verfahrens in Husserls Wesensschau ergeben. Allen empirischen Verdächtigungen gegenüber kann es sein jenseits aller Empirie sich bewegendes Verfahren behaupten. Mit vollstem sachlichem Recht kann es deshalb als ein transzendental-psychologisches Verfahren bezeichnet werden. Der Terminus birgt keinen Widerspruch in sich, wie man geglaubt hat, denn einmal geht das Verfahren ja von psychischen Tatsachen aus, insofern Einzelanschauungen ihm zugrunde liegen. Insofern ist es also psychologisch. Aber jene Einzelanschauungen sind ja nur das Fundament für den eigentlichen, das Ganze bestimmenden und ihm seinen Charakter aufprägenden Akt. Insofern ist es aber an andern Gesichtspunkten orientiert. Denn ist bei einem empirischen Verhalten der Blick durch die individuelle Anschauung hindurch auf die Tatsache selbst als solche gerichtet, so blicken wir in unserem zweiten Fall durch die Tatsache hindurch auf ihr Wesen, d. h. aber wir haben sie vor uns in ihrem Sich-Konstituieren. Hier handelt es sich also nicht um den Gegenstand, sondern um unsere Erkenntnisart des Gegenstandes, sofern diese a priori möglich ist. Das bezeichnen wir aber seit Kant als transzendentalen Gesichtspunkt. Der Name transzendental-psychologisch ist damit gerechtfertigt.

Eine Folge unserer Ergebnisse ist es, daß wir das Wort: gegeben in einem weitesten Sinn, verstehen. Empirisch und gegeben ist für uns nicht identisch, empirisch-gegeben keine bloße Tautologie. Dann ist aber die Vereinigung der beiden Behauptungen in der Phänomenologie, der einen: „daß es sich um die Erforschung von Gegebenheiten handelt, und der andern, daß dieses Verfahren doch von jeglicher Erfahrung losgelöst sein soll", nicht wie Elsenhans (Kantst. XX S. 230) will, „der unzweifelhaft schwächste Punkt", sondern, wie Linke hervorhebt (Kantst. XXI S. 167), einer der stärksten in Husserls Position, ja noch mehr *der* eigentlich starke Punkt der ganzen Phänomenologie. Denn er legt Zeugnis ab

von der Entdeckung des Wesens, von einem erfreulichen Weiterdringen über das bloß Empirisch-Gegebene hinaus zu dem, was ihm zugrunde liegt. Wir wissen jetzt: Es gibt Gegebenes, was nicht empirisch festgestellt werden kann, also ein feststellendes Verfahren, das doch nicht empirisch ist. Gerade darin zeigt sich nach allem Vorausgegangenen das Streben der Phänomenologie nach größerer Lebens- und Wirklichkeitsnähe, und das war es ja auch, weswegen wir die religionspsychologische Methode mit der phänomenologischen in Parallele setzten. Bei beiden hatte dieses „Lebens"streben ein Abrücken von der bloßen Empirie zur Folge.

Es müssen die beiden Vorurteile überwunden werden, die sich wechselseitig stützen: Was gegeben ist, ist als solches schon empirisch gegeben, und was nicht kritisches Verfahren ist, ist eben damit ein empirisches. Sie standen einer vorurteilslosen Beurteilung der Phänomenologie im Wege. Erst wenn man über sie hinausgekommen ist, hat man die Phänomenologie verstanden. Deshalb wurde es hier versucht, auf Grund der Abweisung der Traub-Faberschen Position, die in jenen weitverbreiteten Vorurteilen befangen ist, die methodische Eigenart von Husserls Phänomenologie zum Verständnis zu bringen. Ueber die phänomenologische Arbeit selbst und ihre Ergebnisse ist damit noch nichts ausgemacht (s. Anm. S. 103).

Fassen wir unser Resultat im Hinblick auf die Arbeit der systematischen Theologie noch einmal zusammen, so ergibt sich also folgendes: Eine wissenschaftliche Behandlung von geistigen Komplexen, wie z. B. der Religion, wenn sie nicht historisch sein soll, ist nur so möglich, daß man sie auf der einen Seite vom Bewußtsein aus zu verstehen sucht und sie damit einfühlend ins Bewußtsein aufnimmt und auf der andern Seite diese einfühlend aufgenommenen Komplexe eben damit ihres geschichtlichen Tatsachencharakters entkleidet und hinter ihrer Individualität ihr Wesen schaut. Das eine Mal geht man psychologisch, das andere Mal nicht empirisch vor. Das Ineinanderfallen beider Verfahrungsweisen charakterisiert die Methode der Phänomenologie.

Wurzel und Ursprung der orthodoxen Lehre von der unio mystica.

Von

Lic. Wilhelm Koepp, Privatdozent in Halle.

II. Das Quellenland der Lehre.

Die Ursprungslinie der unio-Lehre haben wir bis hinauf zu ihren ersten Ansätzen innerhalb der lutherischen Hochschultheologie verfolgt. Die Rätsel dieser Lehre und ihrer Entstehung wurden uns nicht gelöst. Wo kommt Hülsemanns Wesens-unio her? Woher plötzlich Königs scharfe Tendenz zur zeitlichen Ineinssetzung von unio und Rechtfertigung? Warum steht im früheren Stadium die unio so gern am Ende des ordo? In welchem Sinn taucht sie auch einfach als die subjektiv-effektive Seite der Rechtfertigung auf? Und woher hat sie gerade in der älteren Lehrform um 1640 die außerordentliche Kraft, nach allen Seiten Verbindungen zu knüpfen und alles Verwandte an sich zu ziehen? Und woher endlich ist sie mit den besonderen Werten religiöser Empfindsamkeit und Innigkeit ausgestattet, besonders dort, wo sie mit größerer Entschiedenheit als Wesens-unio auftritt? So viel Fragen, so viel noch nicht gefundene Antworten!

Wir wenden uns den letzten Möglichkeiten unserer Untersuchung zu! Es ist erstens der Präzeptor der Jugend Hülsemanns, der von Calixt 1639/40 noch heftiger als später Hülsemann wegen seiner unio-Lehre angefeindete Statius Buscher, Hauptpfarrer und Rektor in Hannover. Es sind zweitens die selten, z. T. nur einmal in der unio-Tradition genannten Vertreter einer Gruppe um Johann Arndt, nämlich der bei Hülsemann mehrfach angeführte

Arndt selber, dessen in der Hochorthodoxie öfter gerühmter Verteidiger Varenius I nebst seinem nur bei Quenstedt erscheinenden Antipoden, dem heftigen Arndtgegner Lucas Osiander, sowie ein anderer Arndtverteidiger Dilger. Es ist endlich der nur bei Bockrieß und Quenstedt vorkommende Josua Stegmann. Es empfiehlt sich, die Arndtgruppe durch den zweiten großen Arndtverteidiger Paul Egard zu vervollständigen. Es muß ferner auffallen, daß all diese in Betracht kommenden Autoren mit ihren Schriften sich eng um 1625 konzentrieren. Das legt nahe, auch die im weiteren Kreis um dies Jahr gruppierten frühesten Vertreter der offiziellen unio-Tradition: Balduin, Meißner, Hunnius, Brochmann ebenfalls noch unter etwa neu auftauchenden Gesichtspunkten ein zweites Mal zu untersuchen. — Wir beginnen mit dem besonders einsamen Josua Stegmann, Professor in Rinteln.

A. Die Abhandlung Stegmanns 1626 hat den genauen Titel: „De vero Christianismo, sive de unione cum Christo et imitatione ejusdem." Der so früh nur noch bei Hunnius 1625 vorhandene Begriff unio gleich im Titel fällt zuerst auf. Der Eingang lautet: „Wohl kein Thema wird heute so häufig behandelt, als das von der Wahrheit des Christentums . . . Im allgemeinen freilich stimmen alle überein, daß es sei wahrer Glaube und reines Leben, oder Glaube und Liebe, oder unio mit Christus und imitatio, 1. Joh. 2, 6. In Auslegung und Anwendung dessen aber scheiden sich unter den Evangelischen die Geister. In Uebertreibung irren die innerlichen Heiligkeitschristen, die neuen Weigelianer. Zurück bleiben die modernen, nur äußerlich den Glauben bekennenden Pseudochristen und bloßen Theoriechristen." Stegmann will eine neue, rechte religiöse Mitte eines „wahren Christentums", das die unio mit Christus und die imitatio in sich begreift und die Rechtfertigung nur mehr als Mundbekenntnis zu kennen scheint. Hier taucht also neben der Front gegen Weigel noch eine andere Front auf, auf der man ganz ebenso wie Weigel, mit ihm gemeinsam, gegen eine religiöse Entleerung und Erstarrung aller Frömmigkeit in einem äußern Christentum kämpft [1]). Irgendwie muß hier bei

1) Nicht aber, wie später in der Hochorthodoxie, gegen eine calvinistische formale Entleerung der unio.

Stegmann eine Weigel und auch seiner essentiellen unio verwandte Tendenz vorliegen! — Die Hauptmasse der weiteren Ausführungen wendet sich indessen nur gegen Weigel und ist unseren Erwartungen nicht günstig. Stegmann bleibt überall scharf und deutlich bei der Geistes-unio stehen und lehnt jede Tendenz zu der Weigelschen Wesentlichkeit einer essentiellen unio ab. Nur in ganz kurzer Erörterung an früherer Stelle geht er doch noch weiter: In der Frage der Form der unio kommt er im Gegensatz zur objektiven Fassung beim Abendmahl und der transmutativen Verwandlung bei Weigel zu dem Ausdruck einer „subjektiven" Vereinigung, da „Gott und Christus in den Gläubigen wahrhaft vorhanden sein und wohnen sollen". Unter dem Akzent, der auf der Wahrheit der Einwohnung liegt, leuchtet also hier schon 1626 ein erstes Mal jene andere schon immer als antiweigelsch und doch weigelverwandt vermutete Linie Dorsch-Meurer auf, nach der wir nicht nur imputativ, sondern in der unio auch subjektiv und effektiv heilig sind. — Es nimmt aber die Sache noch eine andere Wendung. Schon vorher, unmittelbar nach der vorzüglichen Zusammenstellung des ganzen biblischen Materials, kann Stegmann ganz einfach schreiben: Von dieser Geistes-unio ist die Frage, ob sie wesenhaft und eine Verwandlung sei, oder nicht vielmehr durch den Glauben geschähe und „in der Imputation bestehe"! Die neben der Rechtfertigung selbständige unio wird hier mit der Rechtfertigung zwangsweise einfach identifiziert! [1]) — Wir fassen zusammen. Wir haben in Stegmann neben der Antithese gegen Weigel eine auch im Luthertum in entgegengesetzter Richtung mit Weigel gemeinsam laufende, gegen ein religiös totes Christentum sich wendende Strömung entdeckt. Offenbar in Verbindung mit ihr tritt hier der Titel der unio schon 1625, wie es scheint, gelegentlich beherrschend für das ganze

1) So wird man analysieren müssen. Kaum wird hier Luthers aus der Imputation und Rechtfertigung als deren Seele organisch herausgewachsene unio mit Christus vorliegen. Es handelt sich um zwei sachlich verschiedene, und nur mehr zeitlich (und zwangsweise sachlich) in eins gesetzte religiöse Größen. — Uebrigens wird bei Stegmann auch die Rechtfertigung stark betont, da im Gegensatz zu Weigels wesenhafter Gerechtigkeit eine eindringende Behandlung des Imputationsgedankens, allerdings eingestellt unter den unio-Titel, gegeben wird.

Christentum auf. Indessen schreitet der Gedanke nicht von der Geistesvereinigung weiter zu einer Weigel sachlich verwandten Substanzen-unio. Er biegt vielmehr ab zu der Fassung der unio als subjektiv-effektiver Seite der Rechtfertigung, ja weiter bis zu einer einfachen Gleichsetzung mit dieser. — Wir scheinen in eine Sphäre eingetreten, in der wir gleichsam an der Schmiede stehen, in der mit junger, frischer Kraft an der Formung einer aus religiösen Motiven zentral auftretenden unio gearbeitet wird!

B. Fast zugleich mit Stegmann und Hunnius, ebenfalls 1625, veröffentlichte Hülsemanns Lehrer, der Hauptpfarrer und Rektor Buscher, seine für den Schulunterricht bestimmte „St. theologiae Synopsis methodica [1]). Es ist das Buch eines besonders orthodoxen Mannes, des ersten Rufers im Streit gegen Calixt. Als besondere Eigenart hat es einen eigenen sehr stark ausgebauten, nach Form und Inhalt nur schlecht in den ganzen Zusammenhang eingearbeiteten unio-Artikel. Es folgen in etwas wirrer Reihe einander: Predigtamt, Berufung, Kirche, alte und neue Heilsanstalt, Glaube, Prädestination, und darauf die Heilsaneignung (448) in drei Stücken: 1. Vereinigung, 2. Buße oder Bekehrung, 3. Rechtfertigung. Diese orthodox-lutherisch fast unglaubliche Reihenfolge kann hier nur den Sinn haben, daß Buße und Rechtfertigung die beiden näheren Teile der unio sein sollen [2]). Auch das größere Interesse des Schriftstellers hängt an der unio, die er doppelt so breit darstellt als die ganz nach dem Schema behandelte Rechtfertigung. Der unio-Gedanke hat den Rechtfertigungsgedanken überwachsen und in seinen Schatten mit aufgenommen.

Im Artikel selbst wird eingangs die unio nur als mystisch-geistmässig bezeichnet; sie geschieht durch den Glauben wahrhaft, wirklich und innigst [3]). Weiter übernimmt der Verfasser für die Darstellung von der Form der unio den Gießenschen

1) Vorhanden in Breslau und Kiel.

2) S. 413 findet sich gelegentlich auch die Reihenfolge: Rechtfertigung, Bekehrung, Vereinigung. Ein andermal wieder wird gesagt: Das Subjekt der unio ist der „bekehrte" Mensch?

3) Vgl. an anderer Stelle S. 411, 427/28.

Typus der „Wirkens"gegenwart Gottes [1]). Dabei fehlt zunächst der Begriff der „Substanz" ganz, hingegen der der „Anleimung", und einmal der der „Annäherung" Gottes tauchen auf (450/51). — Dann aber (und das ist nun ein ganz ähnliches Bild, wie bei Hülsemann!) treten völlig andere Tendenzen hervor. „Nicht allein mitgeteilte Gottesgnade und Kraft, sondern sonderliche Substanz gegenwart und Gemeinschaft!" Mit der ausdrücklichen Wendung: „denn wäre es keine besondere Wesensvereinigung, so wäre es überhaupt keine!" (453/54). Und daß das nicht etwa nur formal-seinsmetaphysisch im Feurbornschen Sinne empfunden ist, zeigt die ganz eigentümliche Spekulation, mit der nun das Abendmahl in seinem spezifisch-lutherischen Verständnis als Haupt- und Kronzeuge herangeholt wird: Hier werden wir auch dem Leibe nach mit Christus wahrhaft verbunden, auch zur Hoffnung der Auferstehung des Leibes (455/56). In Vorbereitung zumal hierfür wird der eigentümliche Satz geprägt: daß die Vereinigung nicht unmittelbar geschieht, sondern spezifisch durch die Vermittlung der „menschlichen Natur Christi" (448/49, 454/55; vgl. Schmidt 1655/56 in Straßburg). So werden wir der göttlichen Natur teilhaftig! Ja im Anschluß an die Einführung des Abendmahls wird noch einmal ausdrücklich betont: Also nicht nur eine eingebildete Ergreifung allein mit Verstand und Willen, sondern wahrhafte Verbindung von Substanz mit Substanz (456/58)! Daran hängt alles christliche Gut und Frömmigkeit (458/60)! Das ist die vollendete Hülsemannsche Wahrheit von der Wesens-unio vor Hülsemann! Wir werden kaum fehlgehen, wenn wir mit dieser scharf hervorgehobenen Wesentlichkeit auch jene Kraft in Verbindung bringen, mit der bei Buscher die unio sich sogar die Rechtfertigung mit unterordnet. — Es folgt wieder etwas ganz anderes! Es wird eine ausgeführte Lehre von der Gemeinschaft der Proprietäten und von einer Idiomenkommunikation in der unio mystica entwickelt [2]). 1. Es nimmt Gott auf sich in der Bekehrung und Recht-

1) Er hat überhaupt alles, was mit der unio nur von ferne sich berührt, unter selbständigen Veränderungen herbeigetragen.

2) Dieser Gedanke war schon bei Balthasar Meißner 1622 da; Hülsemann 1640 ff. lehrt ihn ursprünglich nicht, lehnt ihn dann Calixt gegenüber

fertigung unsere Sünde, auch unsere mangelhaften guten Werke als Christi vollkommenes gutes Werk, auch unser Kreuz und Unglück, und gibt uns dafür Christi Gerechtigkeit, Ehre und Herrlichkeit (Priester, König) und das Leiden und Kreuz Christi. 2. Nach dem zweiten genus wirkt Gott in und durch die Gläubigen gute Werke. 3. Und nach dem dritten genus kommt die Ausschüttung aller geistigen Güter Gottes in den Menschen als eine entfernte Nachbildung der Mitteilung der Majestät an die menschliche Natur Christi. Ob das alles eigene Spekulation ist? Es dient jedenfalls nicht wenig dazu, den Akzent auf der unio noch zu erhöhen. Das Gleiche tun zuletzt auch die fleißig und augenscheinlich vom Verfasser selbst gesammelten Zitate aus Luther, zumal zu Joh. 14—17. Es ist dabei freilich des Verfassers eigene Meinung doch eine ganz andere als die Luthers [1]). Er erklärt ausdrücklich und mehrfach:

teils ab, teils entschuldigt er ihn (vgl. Gewissenswurm VIII S. 1048, 1240.) Seitdem geht er hin und her durch die orthodoxe Lehre als fromme Analogie (so Pfeiffer und ganz spät Schomer 1684).

1) Einen Augenblick freilich könnte es scheinen, als ob hier Luthers unio mit Christus als Seele der Rechtfertigung unmittelbar lebendig wäre! Versprengte Gedanken von ihr sind tatsächlich da: vgl. S. 449/50! Es liegt aber in dieser Verknüpfung wirklich lutherischer Impulse mit den sehr weit ausgesponnenen Parallelen zur christologischen unio und ihrer Idiomenkommunikation weniger ein direkter Einfluß von Luther vor, als ein nur bei Buscher — und allenfalls noch bei Meißner — zu findender Einstrom von Gedanken aus dem wohl zugleich einsamsten und größten theologischen Entwurf im Luthertum um 1600, aus der Theologie des Philipp Nicolai. — Nicolai bringt in seinem Sacrosanctum omnipraesentiae Jesu Christi mysterium 1602 einen in seiner Zeit sonst unerhörten Kernaufriß der Dogmatik. Alle „natürliche" Gotteserkenntnis ist radikal gestrichen. Alles wird aus dem geoffenbarten Gottesgedanken der „unendlichen Liebe" als dem Zentrum entwickelt. Die göttliche Natur als wesentliche Liebe ist allein in selbst-wesentlicher Kraft bestellt: in sola virtute αὐτουσίῳ posita! (später dringt allerdings die Seins metaphysik ein). Von diesem Gottesbegriff der wesentlichen unendlichen Liebe aus ist dann die Einwohnung Gottes im heiligen Menschen der Zentralbegriff aller und auch der christlichen Religion. Es werden aber in diesem Rahmen, unter völligem Absehen von dem Melanchthonschen Typus, die Gedanken des späteren Luther von den in sich tatsächlich identischen Größen der Rechtfertigung und Vereinigung mit Christus mit einer beispiellosen in

Der Glaube ergreift Christum, aber er ist nicht die unio selbst (457), und: erst der bekehrte Mensch wird vereinigt (448). Es tritt auch als Ertrag der unio nicht der gewohnte Erfolg der Rechtfertigung, sondern ein ganz anderer „besonderer und unmittelbarer Zweck" und Wert der unio hervor, den wir schon kennen: es ist die religiös-empfindsame Größe in völliger Reinheit, die „Genießung der Seligkeit in Gott allein" (451). Die unio ist noch etwas Weiteres gegenüber der Rechtfertigung, ist erst das Ziel und die Vollendung des durch das Werk Christi und die Rechtfertigung Ermöglichten und Begonnenen. „Keine Seligkeit des Menschen kann größer und keine Würdigkeit herrlicher sein als . . . das Einswerden mit Gott" (452).

Der Endeindruck bei Buscher ist: In der Ein- und Unterordnung der Rechtfertigung, in der Ausspinnung der Idiomenmitteilungstheorie geht der Gedanke von der seligen Wesens-unio, abgesehen von Weigel, über alles bisher Bekannte hinaus. Der Einfluß zumal auf Hülsemann (aber auch andere, Sebastian Schmidt) im Kernpunkt der Substanzbetonung, bis hin zur altkirchlichen besonderen Begründung der Hoffnung der leiblichen Auferstehung aus der Wesens-unio, ist mit Händen zu greifen, wenn Hülsemann auch manches als zu weitgehend abgelehnt

---

tuitiven Erfassungskraft reproduziert! Wir haben bei Nicolai die einzige wirkliche Erneuerung der genuin lutherischen unio im Luthertum! — Jedoch schon die Tatsache, daß Nicolai niemals in der gesamten orthodoxen unio-Tradition zitiert wird (wie denn seine ganze Dogmatik fremd und unverstanden in seiner Zeit steht), beweist, daß die orthodoxe unio ganz etwas anderes ist, als Luthers und Nicolais Ideen von der Vereinigung mit Christus als Seele der Rechtfertigung! Nur anonym haben Nicolais unio-Ideen etwas stärker bei Buscher nachweisbar auf die orthodoxe Lehre miteingewirkt, leiser noch bei Meißner, und vielleicht bei Pfeiffius. Sonst blieb er ohne Spuren. Uebrigens wird ebenso wenig Stephan Prätorius von Salzwedel jemals erwähnt. Er vermag auch noch weniger einen Anspruch darauf in der unio-Literatur zu erheben. Dies gegen Ritschls Vermutungen zur Wurzel der unio mystica und gegen A. Müller. — Eine neue Untersuchung über Nicolai, der noch weit bedeutender ist, als Thomasius, Christi Person und Werk II^3 S. 480 ff., erkennt, scheint ein besonders dringendes Bedürfnis. Ich hoffe, sie in einiger Zeit vorlegen zu können.

und zum Teil, zumal in antikatholischer Polemik, eigenständig formuliert hat.

C. Wir haben den einzigen erwarteten Vorgänger der Hülsemannschen Wesens-unio tatsächlich festgestellt. Aber damit ist das Problem nur um 15 Jahre vorgeschoben. Woher kommt die Wesensunio nun bei Buscher? Buscher hat zudem im Gegensatz zu Hülsemann keine Polemik gegen Weigel oder gegen die Katholiken! Und der Ursprung gerade seiner Wesensbetonung aus der Gießener Spekulation ist unmöglich. Das Rätsel ist noch immer da, und es ist nur verschärft. —

Wir kommen in die Sphäre, die durch Johann Arndt bezeichnet ist. Noch am meisten zitiert ist sein großer Verteidiger, Varenius I., 1624. Um aber Varenius recht zu verstehen, müssen wir zunächst die Rolle feststellen, die die unio bei seinem und Arndts Gegner spielt, bei L. Osiander II, 1623.

Der Tübinger Professor, der auch im Gießener Streit von bedeutender Mitwirkung war, kommt in seinem Theologischen Bedenken gegen Johann Arndt an zwei Stellen auf die unio. Einmal auf der Höhe der Polemik gegen Arndt, Kap. IV/V, gegenüber den bei Arndt zu findenden enthusiastischen Erleuchtungen und Offenbarungen. Unter den Arndt'schen Reden von „Gottes inwendigem Einsprechen und Reden", „Gottes Heimlichwerden der Seele", „Abgeschieden sein allen äußerlichen Dingen", „Innerlichem Grund der Seele", „Verborgenem innerlichem, bloßem, lauterem Wesen der Seele", Gott „Inwendig-in-ihr-selbstsuchen", wird da auch getadelt die Redeweise „von der Schönheit und Seligkeit der Seele, die dann so mit Gott vereinigt ist" (116 bis 122), „und ist göttlich, nicht von Natur, sondern aus Gnaden". Das ist die „wahre Vereinigung mit Gott", die in dem über das mündliche und innerliche Gebet hinausgehenden „übernatürlichen Gebet" geschieht (130, 353), „da des Menschen Geist verschmelzet und versenket wird in den unerschaffenen Geist Gottes" (202). Nämlich gegenüber allem bisherigen Entschuldigen Arndts muß man sagen, daß, so sehr die allgemeine Absicht Arndts zu loben, er „in der Spezifikation weit auf ein ander Zweck und Ziel hinaus landet . . nämlich, wie ein Mensch dahin kommen möge, daß er . . .

seine Seele gleichsam auf sonderliche Weise außer dem Leibe (wie einen hangenden Leuchter in eines Fürsten Gemach) erheben, von allen Kreaturen so hoch erhöhen und aufschwingen möge [1]), daß Gott in ihr ungemittelt reden, ihm Antwort geben und von inwendig aus ihn müsse lehren" (135). Das ist Arndts finis primarius (428/29), „daß du diese hohe Kunst erlernest, wie du innerlich himmlische Erleuchtungen habest, in eine Entzückung geraten, über alle Kreaturen erhebet, mit Gott und in Gott vereiniget ihn höreſt ohne Mittel in dir reden" (150, 208—10). Zu diesem Prozeß gehört u. a. zumal auch die „Demut", durch welche man zu solchem hohen himmlischen Gut gelangen möge (210). Es tritt uns hier — ob nun mit Recht oder Unrecht Arndt zugeschoben — eine religiös durchglühte und positiv sinnvoll betonte Wesens-unio als solche ganz hell ertgegen, weniger noch in der Formulierung, als in der Kerntendenz tief verwandt mit Stegmann und zumal mit Hülsemann-Buscher. — Wir finden aber zugleich an der zweiten Stelle, an der Arndts unio-Begriff bei Osiander besprochen wird, noch deutlicher eine sehr nahe Verwandtschaft mit der orthodoxen Fassung auch in bezug auf den zweiten Hauptpunkt der Lehre, das Verhältnis der unio zur Rechtfertigung. Kap. 7 von allerlei Verkehrung etlicher fürnehmer Artikel der christlichen Lehre — nämlich der Größen des Heilszueignungsprozesses — gibt Osiander den ordo so, wie er ihn bei Arndt zu finden meint. Nämlich Buße (1), Rechtfertigung, Glaube, Reue und Vereinigung (2—4), Gute Werke, Erneuerung (5—6), Vollkommenheit, Schwachheiten des Christen, und von der Vereinigung mit Gott auf besondere Weise (7—9, 10). Das ist genau die Anordnung Hülsemanns, die so merkwürdig abstach von der späteren Folge der Orthodoxie und sich bisher höchstens etwas mit Hunnius 1625 berührte! Sogar die Verbindung der unio mit der Beharrung klingt schon an, nur daß die Vereinigung noch energischer an das letzte Ende gerückt ist! Die Parallele ist so stark, daß man der Annahme einer direkten oder indirekten Berührung kaum entgehen kann. Jedenfalls ist Osiander der erste, der die Hülsemannsche

1) Man denke einen Augenblick an Hülsemanns Betonung der Annäherung unserer, nicht der göttlichen Substanz: Gewissenswurm 1044.

Reihe anführt, und zwar in brennender Antitheſe gegen Joh. Arndt[1]). — Von dieſer Vereinigung, „da man in Gott verzückt und über alle Kreaturen erhoben wird“ (335), ſagt endlich Oſiander unter lebhafter Berufung auf die „Impietas Weigeliana“ ſeines Kollegen Thumm (132, 182/3), daß ſie leibhaftiger Weigelianismus ſei. Es iſt bei Arndt wahrhaftig Weigels weſentliche unio mit Gott und alle ſeine Proteſte ſind den Tatſachen zuwider! — Wer wollte nicht hier in dem Schickſal des angefeindeten Arndt und der Berufung ſeines Gegners auf Thumm das ſpätere Schickſal Buſchers und Hülſemanns wiedererkennen, wenn dieſe von Calixt unter Berufung auf Balduins altlutheriſche Weigelpolemik des Weigelianismus angeklagt werden? In dem, was Oſiander bei Arndt bekämpft, muß Geiſt vom Geiſte Hülſemanns ſtecken, wenn auch, wie es ſcheint, noch untheologiſch formuliert und darum noch weit unbekümmerter als bei dem Vater der ſpäteren orthodoxen Weſensunio.

D. Aber wir fragen, was denn nun der Verteidiger Vareniuſ ſeinerſeits im Kampf gegen Oſiander als Arndts Lehre in bezug auf die unio mystica darſtellt. Zunächſt allgemein: Alles, was Arndt ſagt, iſt rechtgläubig[2]). Und auch ſeine hochtröſtliche

1) Bei näherer Unterſuchung an dieſer Stelle erfahren wir auch Oſianders eigene Meinung zu dieſer Sache. „Da es denn nicht die Meinung iſt, als würde die Vereinigung verſtanden, welche die Verſöhnung mit Gott iſt, durch den Glauben an Chriſtum, ſondern über dieſelbe noch eine andere und neue Vereinigung, die auf die jetzt gedachte hernach erfolgen müſſe, welche der heiligen Schrift ganz unbekannt“ (331, 335, 323). — Hiermit könnte klar und wörtlich der Unterſchied der unio mit Chriſtus bei Luther und der orthodoxen unio mystica formuliert ſcheinen! Aber die große unio-Konzeption des reifen Luther leuchtet hier doch nur in allerletzter Ferne auf, nur mit dem einen kleinen, dreimal im ganzen Buch vorhandenen Satze, „die Vereinigung, welche die Verſöhnung mit Gott iſt“. Um mehr zu bieten, dazu iſt die poſitive religiöſe Anſchauung Oſianders doch viel zu nüchtern verſtändig, ganz ohne jede religiöſe Paradoxie, Glut und Größe. — Oſiander kennt dabei übrigens noch eine andere Vereinigung, „ſo ſonſten die mystica heißet, da wir alle in Chriſto in einem geiſtlichen Leib vereinigt werden.“

2) Die Frage, wie weit dies Urteil über Arndt zu Recht behauptet iſt, intereſſiert uns wieder zunächſt nicht.

Lehre von der Vereinigung einer gläubigen Seele mit Gott und der hochtröstlichen Einwohnung der heiligen Dreieinigkeit in unseren Herzen ist vollkommen orthodox (Vorrede Nr. 4 und I, 629). Varenius empfindet aber dieselbe so zentral, daß er das ganze VI. Kapitel in Widerlegung der Osianderschen Hauptpolemik auf enthusiastische Erleuchtungen mit nichts anderem füllt als fast 300 Seiten lang mit einer in vollendeter Sorgfalt defensiv und aggressiv gearbeiteten Lehre von der Vereinigung!

Am gespanntesten sind wir natürlich auf den Punkt der Wesens-unio: wieweit stellt sich die nach Osiander bei Arndt angeblich vorhandene krasse Tendenz zur Wesens-unio auch bei Arndts Verteidiger ein?! Varenius beginnt sofort mit diesem Punkt. Arndt zwar gebraucht nirgend das Wörtlein: „wesentlich" (410; „fast nirgend" 508) Wäre es doch da, könnte es wohl „entschuldigt" werden, da nur gemeint sei, daß Gott nicht allein mit seiner Kraft und Wirkung, sondern auch seinem Wesen nach in uns wohnt, gleichwie die Abendmahlsgegenwart auch körperhaft genannt wird, „nicht zwar, als wenn solches auf leibliche Art und Weise geschehen sollte, sondern dieses wird de re ipsa gesagt". Also, wenn Arndt „wesentlich" sagt, hätte er nicht Unrecht hierin geredet, weil er hiermit auf das göttliche Wesen gesehen, daß Gott seinem Wesen nach auch in uns wohnt (412). Die Betonung der Wesentlichkeit wird also trotz der heftigsten Angriffe von Osiander unter Berufung auf die Allgemeingegenwart Gottes festgehalten [1]). — Erst danach wird auf Osianders Beschuldigung auch entgegengesetzt, daß es natürlich doch „die geistliche Vereinigung mit Christo, unserem Haupte" oder die „geistliche Vereinigung Gottes mit uns und gnadenreiche Bei- und Einwohnung der heiligen Dreifaltigkeit" sein müsse! Es ist ein Gnadenwerk Gottes . . . , der „sich durchs Wort und Sakrament mit einem jeden getauften Gläubigen und gottliebenden Christen vereiniget, in demselben wohnt und kräftiglich

1) Schon hier wird übrigens sofort auf die öfter zitierte Stelle bei Chemnitz (nach dem Lombarden) und in der Konkordienformel „der Geist, oder Gott selbst, und nicht nur seine Gaben" hingewiesen. Vgl. im ersten Teil des Aufsatzes die erste Anm. zum letzten Absatz.

wirkt, in der seligen Erkenntnis Gottes im Glauben bekräftigt, zu allem Guten antreibt, im Kreuz tröstet und zum ewigen Leben erhält" (Definition 414, vgl. 429). — Weiterhin aber drängt dann die Bezeichnung „wesentlich" wieder vor, während die geistliche Art ganz in den Hintergrund tritt. „Brauchen doch die Väter wohl gleicher Art zu reden, daß die Vereinigung geschehe naturhaft, substanzhaft, körperhaft (natürlich, wesentlich, leiblich oder leibhaft", 508). Der Ausdruck von der „fäsen" Vereinigung wird immer mehr zum herrschenden. Und bei der Wiederaufnahme der Kontroverse im zweiten Band, Kap. 2, 9, kann Varenius, obwohl er noch eben betont hat „nur im Glauben aus Gnaden" (302), frommsachlich darauf gar keinen Wert legen und ganz einfach schreiben: „Die, die wie Osiander und seine Anhänger von keiner wesentlichen Inwohnung Gottes in den gläubigen Herzen wissen wollen, sondern dies als einen schwärmerischen Artikel verwerfen, die werden in der Konkordienformel ausdrücklich mit solcher falschen Lehre verworfen" (303). So verteidigt Varenius denn auch alle angezogenen Reden Arndts, daß wir „Gott selbsten" mit seinen Gaben (442) in uns haben, daß die also vereinigte Seele „göttlich sei", („nicht von Natur, sondern aus Gnaden" (535/39) [1]). Es ist also alles da, wie wir es dann bei Hülsemann kennen, neben der Geistgewirktheit auch die ihrerseits ausdrücklich betonte Wesenhaftigkeit (sogar nicht als substantialis, sondern als essentialis) [2]). Sie ist sogar mit einer ganz leisen Gedämpftheit da, so, wie wir sie nicht bei Hülsemann, sondern erst nachher in der späteren hoch-

1) Freilich die letzte Höhe der Polemik Osianders, den Gedanken eine unio „ohn alle Mittel", lehnt er natürlich ab und muß er ablehnen. Das ist das erste, was er tut (404, vgl. 586), und entsprechend weist er auch die „exstatische Entraffung" zurück (647). Wort und Sakrament, dazu Glaube, Liebe, Gebet und Frömmigkeit bleiben in klarer Einordnung der unio in dem lutherischen Gang der Heilszueignung die Medien (415, 440).

2) Vorhanden ist übrigens auch schon der volle Ansatz zu der echt hochorthodoxen Distinktion: wesentlich, nicht im Hinblick auf den Modus, sondern auf die Verbindungsgrößen als solche. Er ist freilich von der Weigelpolemik her geläufig. Auch der Hülsemannsche Wechsel zwischen dem Gedanken, daß Gott sich mit uns vereinigt (493), und dem anderen von der „Aufsteigung einer gottliebenden Seele in Gott" (495) ist schon vorhanden.

orthodoxen Lehre wiederfinden! Mit einem Wort, es ist nicht nur eine unausgewogene, etwa noch weiter ausbrechende Tendenz zur Wesens-unio, die von Varenius I gelehrt wird, es ist vielmehr die volle Einarbeitung derselben in den engen Rahmen der orthodoxen Lehre, ganz wie wir sie bei und nach Hülsemann haben.

Mit um so größerem Interesse gehen wir jetzt an die zweite Frage, wie es bei Varenius mit der von Osiander vollzogenen Einbeziehung der Vereinigung in den ordo der Heilszueignung und das damit gegebene Verhältnis zur Rechtfertigung steht. Dieser weitere Charakterzug der Lehre kommt zunächst zur Sprache im Gegenspiel zu Andreas Osianders Lehre von der „wesentlichen Gerechtigkeit". „Arndt setzt ausdrücklich die Rechtfertigung vor der hochseligen Bei- und Inwohnung Gottes in unseren Herzen" (412). Diese wird von der Versühnung mit Gott ausdrücklich als etwas zweites Joh. 14 unterschieden. Die „Versühnung ist das rechte Fundament und Grund der Vereinigung" (447). „Und die Gemeinschaft der göttlichen Natur ist deren Kraft, Nutz und Frucht" (484). „Auf die Frage aber: Wie denn doch der Glaube und die Rechtfertigung vor der Vereinigung oder der gnadenreichen Inwohnung Gottes in uns können vorhergehen, da doch Gott selbst müsse zuvor den Glauben in uns wirken, dadurch wir gerecht werden", ist zu antworten, „daß man in diesem Gnadenwerke den Glauben, die Rechtfertigung und die Vereinigung ... nicht müsse so weit voneinander setzen, als wenn die Rechtfertigung lange Zeit vor der Vereinigung vorher gehe, sondern sie hängen so fest aneinander, daß, obschon, was die natürliche Ordnung anlange, die Rechtfertigung vor der Vereinigung oder gnadenreichen Inwohnung vorhergeht, jedoch, was die Zeit anlange, geschieht alles zugleich: Denn eben in dem Moment und Augenblick, wenn der Mensch gläubig wird, wird er auch gerecht und eine Wohnung der heiligen Dreieinigkeit" ... So schon in der Taufe: in ipso actu ... also überhaupt überall. Nicht per intervalla temporis, sondern in ipso momento (485—87, stark betont). — Der erhobene Tatbestand muß noch stärker als der bei der Frage der Wesens-unio überraschen! Das ist nicht nur Hülsemann! Das ist

schon 1624 bei Varenius die vollkommene und vollendete zeitliche Ineinssetzung mit der Rechtfertigung ganz im hochorthodoxesten Sinne Königs und Quenstedts!! — Woher hat das aber Varenius schon 1624 [1])? Welches ist das innere Motiv, das ihn zu dieser zeitlichen Ineinssetzung von Rechtfertigung und Wesensvereinigung veranlaßt? Das ist außerordentlich deutlich. Was dahinter steht, und so entkräftet werden soll, ist die Anklage Osianders, daß hier nicht die Vereinigung gemeint sei, welche die Versöhnung mit Gott ist, sondern unter Herabsetzung und Entwertung der Rechtfertigung, noch eine ganz andere und neue Vereinigung, die erst hinter der Versöhnung kommt. Die zeitliche Identifikation soll also genau wie in der Hochorthodoxie trotz der deutlichen religiösen Ueberbietung des Rechtfertigungsertrages durch die Wesensunio die letztere in einer Einheit mit der Rechtfertigung binden und halten, sie mit ihr unlösbar zu einer Zwittereinheit zusammenkoppeln.

Dieser höchst überraschende Befund einer sogar in dem Verhältnis zur Rechtfertigung ganz hochorthodoxen unio-Lehre schon 1624 läßt uns desto eifriger bei Varenius auch noch nach dem dritten großen Charakterzug der orthodoxen Lehre schauen: nach der eigenartigen religiösen Betontheit der unio und ihrer damit gegebenen Anziehung und Sammlung aller verwandten Motive. Und auch diese dritte Linie ist bei Varenius schon da, wenn auch, gerade wie in der orthodoxen Lehre, nicht in vollendeter Kräftigkeit. Betont ist die unio einmal als Steigerung und Vermehrung und wirkliche Realisierung alles dessen, was das fromme Leben ausmacht [2]). Dann kommt als Wert etwas weniger scharf

1) Aeußerlich ist Varenius zu seiner Lehrbildung angeregt durch eine Polemik des Stralsunders D. Schlüsselburg gegen Andreas Osiander in seinem Catalogus haereticorum (Frankfurt 1599—1601), welcher die Frage nach dem Verhältnis der Imputation der Gerechtigkeit und der (ganz Osiandrisch als die wesentliche Gerechtigkeit wirkend verstandenen) Einwohnung Gottes mit ganz den gleichen Kategorien bearbeitet hat: „simul fieri, sed tamen . . . non tempore, sed ordine naturae et ratione causae adque effectus praecedit inhabitationem dei justitiae imputatio" (488).

2) Sie ist „Vermehrung unseres Glaubens, freudige Antreibung zur wahren Gottseligkeit, kräftiger Trost in allen Leiden, Beförderung der ewigen Seligkeit" (415). Das ist der höchste Trost (498). Da (!) kann man

ein religiös empfindsamer Gesichtspunkt hinzu: innerliche Erleuchtung des Gemüts, innerliche Freude und Frieden im Herzen, neue Motus und Bewegungen (523). Das ist der Seelen Schönheit, die mit Gott vereinigt ist (663)! Beides erscheint als etwas, was die Rechtfertigung noch nicht bietet, und wonach die Frömmigkeit doch verlangt. Auch hier ist also die Haltung schon vollkommen gedämpft-hochorthodox! — Genau entsprechend steht es mit den von der unio ausgehenden Verbindungslinien. Es werden die Seins-unio der Trinität und die Person-unio der Christologie herangezogen (416), aber nur in sehr gemäßigter Form [1]). Daneben steht die Vereinigung der Gläubigen unter sich und mit ihrem Haupte (417). Und letztere führt sich verselbständigend unmittelbar über zur Sonderlinie der Vereinigung mit Christus (419, 446), mit Christus nicht nur nach seiner ewigen Gottheit, sondern auch nach seiner angenommenen Menschheit (431, 38). Daneben tritt ferner die Vereinigung des Abendmahls, mit seinem herrlichen Nutzen der festen Verbindung und Bestätigung seiner hochseligen Vereinigung mit einem jeglichen gläubigen Christen auch leiblich und wahrhaftig (466—72). Nur mehr gestreift wird, darum, weil er mit der Wesens-unio letztlich identifiziert wird, der Gedanke der Gnadengegenwart Gottes in den Gläubigen (429, 438). Sehr wichtig aber ist, daß das Einzige, was fehlt, das Gießener Problem des Unterschiedes der einzelnen Stufen der Allgegenwart ist: So gänzlich fern und fremd liegt auch dem Varenius an diesem Punkte das Gebiet der doch gleichzeitigen Gießener Streitigkeiten

---

Luthers Lied singen: Nehmen sie den Leib . . . (500). Denn wenn Gott selbst kommt, so kommt er natürlich nicht leer, nicht still noch müßig, sondern ist als purissimus actus auch am meisten in der Gläubigen Herzen immer schäftig und kräftig, mit schönen Gaben und Wohltaten (517. 543).

1) Die christologische unio ist zwar von der Vereinigung unterschieden, aber doch von feiner Analogie und Gleichheit gegenüber der Vereinigung der Gläubigen mit Gott im Punkt der Unauflöslichkeit (so lange der Glaube währt; vgl. Hülsemanns Beharrung), in der Gegenseitigkeit, in der Anteilnahme Christi an unserem Tun und Leiden, darin, daß wir der Mitteilung der göttlichen Majestät an Christi Menschheit entsprechen, mit herrlichen Gaben geziert und begabt werden (420—29, 473 ff.).

um die Substanzenannäherung [1]). Dem Charakter des Ganzen entsprechen der sorgfältigste Schriftbeleg (452 ff.), bei dem eine teure und die allergrößeste Verheißung 2. Petr. 1, 4 bildet, ferner die weitgehenden Lutherzitate und die Sammlung der Väterzitate, unter denen besonders die „Theologia Tauleri" Neanders wiederkehrt. — Auch hier, in der aus Bibel, Tradition und verwandten dogmatischen Motiven alles an sich raffenden und doch schon leise abgedämpften Kraft des unio-Gedankens steht das Bild der orthodoxen Wesens-unio, nicht ansatzweise oder stückweise, sondern schon vollendet vor uns.

Wir erheben zum Resultat: Varenius von Hitzacker hat schon 1624 alles, was die spätere hochorthodoxe unio-Lehre an charakteristischen Linien in ihrer Lehrdarstellung bringt! Er hat die leise gedämpfte Substanzmäßigkeit der unio, ihre zeitliche Verklammerung mit der Rechtfertigung zu einer Zwittereinheit im religiösen Kern des Luthertums, und die überall anknüpfende Kraft der unio als eines dogmatischen Nebenzentrums neben der Rechtfertigung! Nur so ist ja zuletzt auch die merkwürdige Tatsache erklärlich, daß dieser Pfarrer eines unbekannten Städtchens noch nach 50 Jahren als Kronzeuge der Lehre an Ansehen nur immer steigt. Die ganze unio-Lehre der Hochorthodoxie von 1660—85 ist schon 1623/24 in fast vollendeter Gestalt auf den Pastorenkonferenzen erarbeitet worden, die auf Befehl des Herzogs Christian von Braunschweig-Lüneburg der Pfarrer von Hitzacker Heinrich Varenius zur Abfassung seiner Verteidigungsschrift für den verstorbenen Landesgeneralsuperintendenten Johann Arndt gegen den schweren Angriff Lucas Osianders von Tübingen gehalten hat [2]).

E. Wir haben zunächst noch den zweiten großen Verteidiger Arndts gegen Osiander, Egard, 1624, für unsere Frage zu überprüfen. Er bleibt freilich in der orthodoxen unio-Tradition ungenannt und hat erst bei der Wegbereitung zur Ablösung der Orthodoxie wieder gewirkt, als Spener ihn durch Herausgabe seiner ge-

1) Aufs neue wird also hiermit der ganze rein formale Problemkomplex der Gießener Substanzannäherungstheorie als völlig fremden Ursprungs belegt.

2) Vgl. zu den äußeren Daten meinen „Johann Arndt" S. 117.

sammelten Schriften (Gießen 1679—83) der Vergessenheit entriß. Er scheint freilich für unsere Frage weit hinter Varenius zurückzustehen. Gegenüber der Höhe des Angriffs von Osiander bleibt er im 4. Kapitel seines weit kürzeren Büchleins ganz in der Verteidigung von Einzelheiten stecken. Nur an der zweiten Stelle, im ordo-Zusammenhang, Kap. VII, 8, kommt er in knapper Form auf die unio-Frage. Was er bringt, zeigt einen ganz anderen Typus als Varenius, nicht dessen allein auf minutiöse Kleinarbeit und Einarbeitung in das orthodoxe System gerichteten formalen Distiktionseifer, sondern eine breit pietistisch gefärbte Frömmigkeitsbetonung der Vereinigungslehre. Die ganze heilige Schrift geht und sieht vornehmlich auf sie hin, dahin, daß der von Gott abgetrennte Mensch möge wieder mit Gott vereinigt werden und in seiner Seelen Ursprung komme. Daher Joh. 17, 20 und die liebliche Abbildung dessen im Hohenliede Salomonis. Das geschieht natürlich aus Gnaden, „durch oder in" Glauben. Denn „die Versöhnung geschieht nicht durch den Glauben, sondern durch den Tod Christi" (sic!), und das eben zu dem Ziel, daß die Vereinigung mit Gott, welche der Versöhnung folgt, könne sein im Glauben! Freilich, an dem Wort „wesentlich" hängt er nicht: diese Vereinigung ist nicht wesentlich wie bei Christus, sondern gnadenreich. „Christi wesentliche Vereinigung ist, daß die geistliche sei und sein könne". In dieser höchsten Herrlichkeit aber besteht des Menschen Gerechtigkeit, aller Trost und Seligkeit!

Das ist aber nicht alles. Nach ausdrücklicher Angabe Egards sah er sich eben durch Osiander veranlaßt, diese edle, süße und hochtröstliche Lehre von der Vereinigung in einem eigenen Traktat hervorzuheben, nicht, wie es wohl hätte sein können, als Anhang seiner kurzen Apologie, sondern selbständig! Es ist das der Traktat: „Geheimnis des Reiches Gottes im Menschen" (nach Luk. 17, 21), 1625. Wieder tritt uns eine ganz neue Frömmigkeitswertung dieser Lehre entgegen. Die Vorrede schließt: Das Eine ist alles! Unter Teil III wird dann in eigener, von der orthodoxen Lehre ferner Spekulation eine ganze Theorie aufgestellt von Wesen und Kräften der Seele, warum das Reich Gottes in ihr sei: nämlich, weil sie das vornehmste Subjekt ist nach ihrem ursprünglichen Urbilde beim

ersten Menschen, nach dem erneuerten Ebenbild in den Gläubigen und nach ihrer Natur und Eigenschaft; weil es geschieht durchs Wort im Glauben; weil das Wesen der Seele sonderlich Christi oder Gottes Sitz oder Wohnung sei. Letzteres wird besonders ausgeführt: Nämlich es ist zu unterscheiden „Wesen und Kräfte der Seele" („Substanz und Akzidenzen, vires") und ist zu wissen, daß „Gott in der neuen Geburt allein im Wesen der Seele wohne, oder daß der Seelen Wesen Gottes eigentlicher Sitz und Wohnung sei! Nicht daß Gott, der ein unendlich Wesen ist und alles erfüllet, da eingeschlossen werde oder könne eingeschlossen werden, sondern daß Gott da aus Gnaden und Liebe zur Menschenseligkeit wolle wohnen und da wohne, zu wirken und sich zu offenbaren". „Auch bei Adam wohnte Gott in dem Grund der Seele und erbildete sich in den Kräften der Seele. Da aber Adam sich von seinem inneren Grund und Prinzip trennte und die Kreaturen mehr liebte, schied Gott aus seiner Wohnung, und auch aus den Kräften der Seele ging Weisheit, Gerechtigkeit und Heiligkeit verloren." Wenn wir aber uns kehren in Gott in den Grund der Seelen und daheim bleiben bei Gott, so sind wir göttlich und himmlisch. Denn Christus oder Gott in Christo wohnt in der neuen Geburt wieder im Wesen der Seele. Und das ist zu erkennen aus dem Einziehen der empfindlichen Gnade und Trost des Gottes (Augustin). Denn es ist alles Gnade. Welche Lehre der alte Lehrer Tauler gar sehr treibt. — Als Mittel und Wege werden genannt: von Gottes Seiten erstens der Antitypus der christologischen unio, der gegenüber unsere Vereinigung mit Gott hier nicht als geistlich, sondern als übernatürlich bezeichnet wird, zweitens Auferstehung und Tod Christi, drittens Beruf durch Wort und Geist, viertens Sakramente (ohne besonderen Ton auf dem Abendmahl); auf des Menschen Seite: Gehör des Wortes, Buße, Glaube, Liebe, Gebet, Verlangen nach Gott, Verleugnung seiner selbst und der Kreaturen, stetes Einkehren in den Grund der Seele zu Gott, Geduld und Aufopferung in Gottes Willen. Gott aber kommt dabei den Menschen mit seiner Gnade zuvor, nämlich mit seinen Mitteln; denn nach seinem Wesen zwar ist er in der Seele, denn er ist in allen Kreaturen wesentlich und erfüllt sie; aber nach seiner Gnade in Christo offenbart er sich durch sonderbare Mittel und Wege

und wird in des Menschen Herz, das er zuvor nicht gewesen, nämlich ein Seligmacher. — Das Ganze ist, obwohl es sich unklar mit dem Gedanken der Allgemeingegenwart verbindet, im Grunde das, was Osiander bei Arndt finden wollte, eine vollendete und stark betonte Wesens-unio mit dem im Grunde der Seele wohnenden Gott! Ja es fällt gerade durch diese Theorie der Akzent mit starker Kraft auf die Substanzidee auch auf des Menschen Seite, eben auf sein Wesen im Seelengrunde! — In ihrer Gesamtheit kann man diese ganzen Gedanken nicht bezeichnen als eine Einarbeitung der Wesens-unio in das lutherisch-orthodoxe Verständnis der Heilszueignung, wie sie zumal Varenius als orthodoxe unio-Lehre schuf, sondern es ist umgekehrt eine Einarbeitung der gesamten orthodoxen Lehre, mitsamt dem Zentrum ihrer Heilsbeschaffung und -Zueignung, in den beherrschenden Gedankenrahmen der Wesens-unio [1]). Ja, es hat die hinter der Rechtfertigung stehende und gegen deren orthodoxe Vertrocknetheit andringende, selber die Lebendigkeit des religiösen Lebens beanspruchende unio nicht nur die Rechtfertigung übermocht, sondern auch ihren Herzschlag getötet: Der Satz „die Versöhnung geschieht nicht durch den Glauben, sondern durch den Tod Christi" zeigt in jedem Falle eine radikale innere Verständnislosigkeit gegenüber den ursprünglichen Grundgedanken Luthers von Rechtfertigung, Glauben und Imputation. So nahe sich die überaus enge Ineinanderbeziehung von unio und Versöhnung bei Egard manchmal formell mit Luther zu berühren scheint, so völlig verschieden sind die Grundintuitionen. Bei Luther ist die unio das tiefste Leben der Rechtfertigung, in der seine Frömmigkeit lebt. Bei Egard hat die unio die Rechtfertigung für das lebendig fromme Leben erdrosselt, indem sie sie verschlang. Sie ist ihr Tod oder bezeugt doch ihren Tod. — Es ist das Ganze ohne jeden Zweifel ein im Zentrum

1) Das zeigt sich auch weiter am Glaubensbegriff. Der Glaube hat an der Versöhnung mit Gott, und also an dem in der Zeit erschienenen Christus nicht mehr sein unmittelbares Bezugsobjekt, sondern nur die objektive Voraussetzung für den Wiedereintritt oder vielmehr die Wiederwirksamkeit Gottes und Christi in dem Grund der Seelen. Letzteres aber ist erst das unmittelbare Bezugsobjekt des Glaubens, nämlich der Christus in uns und durch ihn die Vereinigung mit Gott im Seelengrunde.

völlig anderer Frömmigkeitstyp in der Erfassung der christlichen Religion, als das Luthertum mit seiner Rechtfertigungslehre darstellen will. Solange die Orthodoxie in Kraft stand, konnte darum einfach diese Anschauung im Luthertum auch nicht wirksam werden. So fehlt ihr Name in der orthodoxen unio-Tradition völlig. Erst als die Orthodoxie an ihr Sterben kam, konnte Egards unio Leben gewinnen. Erst im linken, vom Luthertum sich separierenden Flügel des Pietismus, von dem leider Spener nicht scharf sich trennte, finden wir sie wieder! Und selbst diese Form der unio finden wir unter Johann Arndts Einfluß schon 1624!

F. Die hochorthodoxe und allerlei sonst noch mögliche Fassung, Wertung und Stimmung der unio begegnet uns nach 1620 in der unmittelbaren Folge von Johann Arndt. Da müssen wir noch etwas in die Enge und in die Weite sehen, in die Weite, wo etwa sonst noch weitere Einflüsse Arndts in der eigentlichen unio-Literatur uns bisher entgangen sein möchten, und in die Enge der ganz spezifischen in der unio-Tradition nicht genannten Streitliteratur um Arndt, ob auch sie etwa uns noch einiges zu sagen hat.

Der Blick in die Enge der sekundären Arndtliteratur erbringt wenig. Der unio-Gedanke spielt da entweder keine oder eine extrem alles beherrschende Rolle (letzteres noch über Egard hinaus bei Breller und Hohburg). Für unser Problem der orthodoxen unio-Tradition springt nichts heraus. Der allein in der unio-Tradion selbst noch genannte sehr frühe Dilger, „Arndts richtige Lehre", 1620, will die „geistliche Vereinbarung unserer Seele mit Gott" nur als letzten Punkt der Rechtfertigung (IV, 4), und da nur als sonderlich gegen die Glaubensschwachheit tröstlich gewendet verstehen.

Der Blick in die Weite lohnt!

Wenn wir zuerst einmal bei Buscher, dem Hannoveraner, bei dem wir am ersten Einflüsse des Lüneburger Generalsuperintendenten vermuten können, das Vorwort seiner Synopsis aufschlagen, finden wir es ganz durchzogen von dem Arndtgedanken des „Wahren Christentums". Arndt ist auch als einziger unter den Modernen zweimal ausdrücklich genannt. Das zweite Mal wie folgt: „Einen

volleren Verstand der einzelnen loci und eine reichlichere lebendige Praxis der theologischen Lehrform vermag uns der einzige Luther (den Buscher aber mit orthodoxen Augen las) in seinen von göttlichem Geist beseelten Schriften überflüssig darzubieten. Will jemand mit diesen aus den Modernen die frommen und tiefsinnigen Studien Arndts und seiner Gefolgschaft verbinden, so wird er, meine ich, in ihnen weit mehr der wahren und lebendigen Theologie finden, als in jenen metaphysischen Spitzfindigkeiten und Stachlichkeiten, welche viele (Calixt!) heute mit vollen Wagen in ihren Disputationen in die Theologie einfahren." Dies Selbstzeugnis genügt. Wir werden aber nicht fehlgehen mit der Annahme, daß auch die ähnlich wie bei Varenius so merkwürdig vielseitige und alles Verwandte verwendende unio-Lehrform der Synopsis Buschers veranlaßt und ausgebildet sein möchte infolge jenes Befehls des Lüneburger Herzogs an seine Landestheologen, Arndt gegen Osiander zu verteidigen. Wir haben wahrscheinlich bei dem hannoverschen Rektor einen beträchtlich weitergehenden Parallelentwurf zu Varenius, der zunächst sogar zum Teil über Hülsemann mehr in die Theologie hineinkam, dann aber in der Hochorthodoxie unter dem Einfluß von König doch durch den weit vorsichtigeren Vareniustyp wieder verdrängt wurde.

Wir wenden uns zu Nicolaus Hunnius. Er will von der Wesensbetonung als umsichtiger Akademiker aus antiweigelschen Tendenzen nichts wissen. Dafür führt er die spätere Hülsemannsche „Beharrung" und „Beständigkeit" mit der unio am Ende des Heilsweges in den Gedankenkreis ein. Und er hat immerhin als erster von den Akademikern den Titel „Vereinigung mit Gott" in seinen dogmatischen Entwurf aufgenommen. Das Hauptthema seiner Vorrede zu seiner Epitome bringt aber den unverkennbaren Kerngedanken der vier Bücher vom Wahren Christentum nach ihrem ethischen Verständnis: „Die Christen sind einig und allein dahin verbunden, daß sie dem wahren Christentum nachtrachten und es täglich üben sollen (erster Satz) . . ., als welches in zwei essentiellen Stücken besteht, erstens in richtiger Lehre oder unverfälschtem Glauben, zweitens in einem heiligen und gottseligen Wandel." — In Hunnius und in seiner unio-Lehrform tritt uns wieder deutlich

Johann Arndt, aber diesmal in seinem breitesten, verwaschenen, und nur ethischen Verständnis entgegen.

Und ähnliches müssen wir auch von Stegmann sagen! Nicht nur die eine Formulierung seines Titels: „de vero christianismo", nicht nur die oben schon zitierten ersten Sätze des Eingangs seiner Schrift weisen den Kenner sofort auf Arndt. Der „hochverdiente und berühmte Johannes Arndt" mit seinem Wahren Christentum ist auch bei ihm wieder der einzige, den er gleich eingangs ausdrücklich nennt!

Und selbst zu dem Dänen Brochmann hinüber führt eine Linie! Er hat spät, schon 30 Jahre alt, ähnlich wie Arndt noch eine große innere Wendung durchgemacht. Er ergänzte, ganz wie Arndt selbst es getan, seine allein ihm nicht genügende scholastisch-polemische Orthodoxie durch eine asketisch-biblisch gefärbte Betonung eines lebendigen Christentums [1]). Eine Verwandtschaft zum mindesten liegt hier vor, vielleicht mehr. So weisen sich also auch Buscher, Hunnius, Stegmann und selbst Brochmann als Arndtschüler oder doch Arndtverwandte aus!

G. Wir wenden uns endlich Arndt selber zu, dem Manne, von dem alle nur möglichen Stellungen zur unio, die heftigste Feindschaft im Interesse des orthodoxen Luthertums (Osiander), die versuchte (Hunnius), übertriebene (Buscher), vollendete (Varenius I) Einarbeitung in das orthodoxe System, und die innerliche Vergewaltigung des lutherisch-orthodoxen Gedankenkreises in

1) Diese Wendung brachte die dadurch für Brochmann von größter Bedeutung gewordene Bekanntschaft mit dem gelehrten Edelmann Holger Rosenkranz auf Rosenholm 1616 (vgl. Nielsen über Brochmann in Pr. R.E.). Dieser Rosenkranz hat sich eine Zeitlang mit dem extremen Arndtanhänger Melchior Breller in bezug auf Arndt so eng berührt, daß Breller ihm seine erste Verteidigungsschrift für Arndt, das ganz ohne Rücksicht auf die Orthodoxie völlig in reine Mystik eintauchende „Mysterium iniquitatis pseudoevangelicae", 1621, gewidmet hat. Später freilich kühlte das Verhältnis infolge von Brellers extravagantem theologischen Dilettantismus ab (vgl. meinen Johann Arndt S. 104). Wie weit nur Verwandtschaft der Stimmungen mit Arndt, wie weit direkte Beeinflussung durch Arndtschen Geist über Rosenkranz hinweg bei Brochmann bestanden hat, entzieht sich meiner Kenntnis.

seinem Zentrum durch eine stärkere unio (Egard), zugleich nebst noch anderen Schattierungen ausgegangen sind![1])

Von Arndt liegt zunächst ein kleines, in der orthodoxen unio-Literatur nie ausdrücklich genanntes[2]) lateinisches Schriftchen aus dem Jahre 1620 vor, welches als erstes unter allen den unio-Ausdruck im Titel führt, „De unione credentium, cum Christo Jesu, capite ecclesiae", ohne Druckort und Jahr (93). Man kann es schnell charakterisieren. Es fehlt in ihm jede Beziehung der unio zur Rechtfertigung und jede ausdrückliche Betonung der Wesens-unio. Dafür aber ist die dritte Linie der orthodoxen unio-Lehre, die Sammlung aller überhaupt nur im Organismus der Lehre und sonst aufzutreibenden verwandten Motive, in geradezu virtuoser Weise ausgebildet. In einer einzigen großen Flut strömt nur ein einziger Gedanke durch das Büchlein: Alles, alles ist doch zuletzt nur Grund und Beweis des Gedankens der unio: die Erschaffung und Wiederbringung, das Bild Gottes im Menschen, das Wort, und die Menschwerdung des Sohnes, und die Einwohnung des heiligen Geistes, die Buße und Bekehrung in Reue und Glaube, die geistliche Ehe und Vermählung der gläubigen Seele mit dem Bräutigam nach der Weise des Hohen Liedes, Gottes Liebe und Gegenliebe, die Kirche als Vereinigung zwischen Haupt und Gliedern des geistlichen Leibes Jesu Christi, unsere Begierde des höchsten Gutes, die Taufe, und das Abendmahl, und das Gebet im Lobe Gottes; das ist die höchste Seligkeit und der Gegensatz das höchste Elend. Nur eine Linie fehlt wieder wie bei Varenius, wohl deutlich, weil sie einerseits halb selbstverständlich, andrerseits aber ganz ohne

1) Im Folgenden zitiere ich meinen „Johann Arndt", 1912, nur durch Seitenzahl. Die Wertungen in diesem Buch werden übrigens durch die jetzt erarbeiteten Resultate in einigen Einzelhe ten leise verändert.

2) Das hat drei Gründe. Einmal ist der Traktat nach dem Willen des Autors, der zunächst nur die Zeit dazu nicht gefunden (Titelblatt), sogleich ins Deutsche übersetzt worden; und die lateinische Ausgabe, die ihn eher wissenschaftsfähig gemacht hätte, ist vergessen. Dann hat er nicht selbständig weiter gelebt, sondern ist alsbald im angehängten fünften Buch der vier Bücher vom Wahren Christentum mit untergetaucht, ist also immer mit gemeint, wo jenes zitiert wird. Endlich ist die Schrift, ähnlich wie Meißner, nur stellenweise streng wissenschaftlich distingierend, zumeist aber in einem Erbauungsstil von zum Teil hohem Pathos geschrieben.

Interesse ist: Die Ineinssetzung der unio mit der Gnadengegenwart der Allgegenwartslehre. — Warum aber nur dieser eine Zug der Sammlung aller verwandten Motive allein in dem Arndtschen Schriftchen zum Ausdruck kommt, wird sofort dadurch klar, daß es eine Verteidigungsschrift ist, unter ziemlich großer Bedrängnis in einem Wurf in Eile hingeworfen (93). Es ist aber nicht nur defensive Not, die alles zusammensammelt, sondern es ist zugleich eine starke ihres Rechts vor Gott und Menschen selbstbewußte Kraft, die machtvoll alles Verwandte aufgreift, durchpulst und belebt. Es liegt der stärkste Akzent auf dieser großen Lehre von der „hochwunderlichen gnadenreichen Vereinigung". — Einiges Theologische können wir dem Traktat vielleicht noch entnehmen. Der Glaube ist zweistufig, ähnlich wie bei Egard. Zunächst ist er der Glaube, der ausruht und sich verläßt auf die göttliche Gütigkeit kraft des Verdienstes Christi; dann aber ist es des Glaubens höchste Eigenschaft, daß er alle Kreaturen beiseite setzt und allein Gott unzertrennbar anhanget . . . „Auf daß alle Kreaturen ausgeschlossen werden und Gott allein bleibe der gläubigen Seele einige Ersättigung" (VI). — Das wird dann mit Bernhardinisch-Jesuitischen Tönen nach dem Hohen Liede geschildert als des Herrn Bräutigams keusche Beiwohnung und spiritualis copula. Freilich „es sind geistliche, geheime und göttliche Sachen, welche man nicht ausreden darf, welche auch nur in den niedrigen und demütigen Herzen geschehen". Bis zu der Prägung einer unio essentialis steigt der Gedanke dabei formell niemals auf. Insofern hat Varenius recht. Vielmehr wird in unserem Verteidigungstraktat dieser Punkt, allerdings nur gelegentlich gegenüber der Abendmahls-unio, ein einziges Mal noch genauer so formuliert: „Durch Glaube und Geist wachsen wir freilich mit Christus zusammen zu einem mystischen Körper". In letzterem Ausdruck wird eine später immer wiederkehrende Wendung der Wesensunio formal erreicht. Es zeigt sich, wohin die Tendenz geht. Das geschieht noch mehr, wenn auch vom Abendmahl besonders dies gesagt wird, daß es die geistliche unio sogar vere et substantialiter, verissime bekräftige (XII).

Hiermit hat unsere theologiegeschichtliche Untersuchung ihren endgültigen Abschluß er-

reicht[1]) Ueberall hinter unsern letzten Entdeckungen stand Johann Arndt! Ihn selbst haben wir eben noch in einem halb apologetisch-wissenschaftlichen, halb erbaulichen Traktat kennen gelernt. Wollten wir uns noch weiter zu ihm wenden, etwa zu seinem Hauptwerk, dem „Erbauungsbuch vom Wahren Christentum", so tritt alsbald ein höchst eigentümliches Verhältnis ein. Wir finden keine Theologie und Dogmatik mehr, sondern einfach nur Erbauung und Frömmigkeit! Das bedeutet aber nichts anderes, als daß wir Halt machen müssen! Es wäre ein Unding, bei einem so weit verzweigten, alles unter praktisch-erbaulichen Gesichtspunkt bringenden und immer aufs neue wiederholenden Erbauungsbuch wie dem Wahren Christentum auch nur einen Funken von geglätteter Dogmatik und systematisierender Darstellung finden zu wollen! Wir müßten vielmehr aus dem engeren dogmengeschichtlichen Felde heraustreten auf den größeren und schwierigeren Plan der frömmigkeitsgeschichtlichen Untersuchung. Das aber ist gar nicht mehr unsere, ist eine ganz andere zweite Aufgabe. Unsere theologiegeschichtliche Untersuchung hat ihren Abschluß erreicht! In der Gestalt Arndts liegt Wurzel und Ursprung der hochorthodoxen unio mystica!

Ergebnis und Wertung.

Eine Skizze von der Bedeutung dieses Ergebnisses in einem größeren geistes- und frömmigkeitsgeschichtlichen Rahmen sei noch versucht. Die erste Aufgabe wird sein, sich über Johann Arndt und

1) Nur aus einer einige Monate nach dem unio-Traktat erschienenen stark polemisch-dogmatischen Schrift von Arndt, aus der Repetitio apologetica, könnte noch einiges mitgeteilt werden: Arndt verteidigt darin mit einer ganz anderen Heftigkeit als je vorher alle seine eigenen Lehren im Wahren Christentum. Speziell vom übernatürlichen Gebet nach Tauler erklärt er: „und ist ganz kindisch und lächerlich, daß die Unerfahrenen solche himmlischen Sachen verwerfen"; ferner vom Reich Gottes in uns: „Wo wollen sie doch das Reich Gottes hinsetzen, in oder außer den Menschen? ... vielleicht in Utopia ... zu Rom ... oder zu Jerusalem?"; endlich: „Die Vereinigung mit dem geliebten Bräutigam im Herzen, dahin das ganze Lied Salomonis gerichtet ist, wirst du Unverständiger nicht zur Enthusiasterei machen!" Und er verrät selbst ein allerletztes: „Da es doch die Alten besser verstanden und gesagt: est deus in nobis, agitante calescimus illo!"

seine Bedeutung im Luthertum Klarheit zu verschaffen. Resultate hierzu liegen in meiner frömmigkeitsgeschichtlichen und religionspsychologischen Untersuchung über „Johann Arndt und die Mystik im Luthertum", 1912, bereits vor. Dieselben sind durch die sehr wichtigen Ergebnisse von P. Althaus: „Zur Charakteristik der evangelischen Gebetsliteratur im Reformationsjahrhundert", 1914, bestätigt und fast zu weitgehend überboten [1]).

Johann Arndt ist durch sein „Wahres Christentum", das er 1605—1609 unter fortwährenden Druckverboten veröffentlichte, und das „das" Haupterbauungsbuch aller späteren lutherischen Orthodoxie war, gegenüber Luther der größte, auch Spener überragende Zeitenwender im eigentlichen „Luthertum", der Einführer einer neuen Gläubigkeit geworden.

Versuchen wir zuerst eine flüchtige Skizze vom Nerv der Frömmigkeit Luthers. Die Sphäre von „Wort", „Geist" und „Glauben" kennzeichnet alles. Ans Wort vor allem, das in der Gemeinde Christi ergeht, mußt du zuerst dich halten. Denn im „Wort", das auch die Stiftung der „Sakramente" erst wirksam macht, hat der Sünder Christus und Gott. Im Wort kommt der Geist und wirkt den Glauben. Der Glaube entsteht in der Buße, die aus Reue und Glaube besteht, und in deren Wirkung das Wort Gesetz und Evangelium ist. Dieser Glaube ergreift mit Erkenntnis, Willen und Vertrauen Christus, der uns durch sein Leiden und Sterben für uns mit Gott versöhnt und erlöst. In diesem Glauben erfährt der Sünder Gottes ewiges Erbarmen und Wohlgefallen an ihm. Das ist seine Gerechtansprechung und Rechtfertigung. Diese Rechtfertigung aber ist zugleich der Anfang neuer Gerechtigkeit. Denn wo der Glaube ist, da ist auch die Liebe. Und aus dem Glauben gehen in der Liebe alle Dinge und neuen Werke und die Kraft, die alles vermag. — Die Gewißheit aber dieser Gerechtansprechung ruht auf der Lebendigkeit und lebendigen Mystik ihres unbegreiflichen Geheim-

1) Durch Althaus dürfte die Kritik von E. Weber an meinen Resultaten im „Theologischen Literaturbericht" 1912, S. 392 ff., erledigt sein. Die These von einem durch die ganze Geschichte des Luthertums hindurchgehenden, immer gleichselbigen einheitlichen mystischen Zuge ist und bleibt falsch, weil es sich bei Luther und im späteren Luthertum um völlig verschiedene Mystik handelt, wie gleich ausgeführt werden wird.

nisses. Dies Geheimnis, das in der Rechtfertigung geschieht, ist die Ergreifung Christi und seines Kreuzes und Todes für uns in dem Wort von Christo durch den Glauben, die Vereinigung mit Christus als Seele der Gerechtansprechung. Die Sakramente, Taufe und Abendmahl, sind insbesondere die Siegel dieser Vereinigung und bezeugen die Beteiligung des ganzen Christus und des ganzen Menschen. Und die Glaubenseinwohnung Christi folgt dann aus dieser Ergreifung Christi und Vereinigung mit Christus. Sie ist es, in der das „Nehmen" zum „Haben" wird, und in der Christus unser Herr wird, und aus der alles Frommsein und alle Werke des Christen quellen. Sie ist, weil Vergebung der Sünden, auch schon gegenwärtiges Leben und Seligkeit. Das ist die Krönung der Frömmigkeit Luthers. — Und stellen wir nun demgegenüber Johann Arndt! Der orthodoxe Lutheraner soll Vertrauen haben auf Gottes Gnade und Vergebung der Sünden um Christi willen. Hat er diese rechte reine Lehre erkannt und im Glauben angenommen, so muß daraus ein heilig, christlich, Gott wohlgefälliges Leben folgen, in täglicher Reue und Buße, in Nachahmung des Lebens Christi [1]), in Verleugnung seiner selbst, Absterben der Welt und Entleerung von den Kreaturen. Das ist der Ansatz dieser Frömmigkeit. Also wird dann ein Herz, das Christum zu Grunde gelegt hat, Gottes fähig. Da bricht der Sabbat an in den Herzen, und die Vereinigung mit Gott folgt, das Kommen zu unserem Ursprung und die Vermählung mit dem Deus sponsus oder mit Christus, dem allerliebsten Bräutigam. Das ist das Zentrum und die Höhe. Da wohnt dann Gott in seinem Wesen im Grunde der Seele in ihrem verborgenen, inneren, bloßen und lauteren Wesen, und wir haben Gott selbst in der Seele selbst! Da ereignet sich das höchste ewige Gut in der Seele oft in einem Augenblick, mag dieser selige Augenblick auch durch neue nachfolgende „Verlassungen" noch so teuer erkauft sein. Das ist die Frömmigkeit Arndts.

Es dürfte jedem deutlich sein, daß hier eine ganz andere Frömmigkeit vorliegt, als bei Luther. Diese neugefärbte lutherische Fröm-

1) Hier hört der Kreis des „Luthertums" auf und beginnt anderes Gut.

migkeit Arndts besteht aus zwei Stockwerken. Einem im religiösen Kern unkräftig gewordenen und ethisierten scharf orthodoxen Luthertum setzt sich eine fremde Frömmigkeit auf, in der wir die Mystik des Mittelalters und der Jesuiten nach allen ihren Schattierungen wiedererkennen [1]). Der überwältigende Nachweis der Quellenuntersuchung erbringt zudem das von niemand hinwegzudisputierende Faktum, daß, wie das Urteil schon in Arndts Zeit lautete, das „Wahre Christentum durch nichts als Abschreiben und Abborgen aus anderer Leute Bücher zusammengebracht ist", und daß dabei mittelalterlich-mystische Schriften die Hauptrolle spielen [2])! Arndts Frömmigkeit ist weder bloßes Luthertum noch bloße Mystik, sondern sie ist eine eigentümliche komplizierte Kombination beider, ist Rechtfertigungsfrömmigkeit plus Vereinigungsfrömmigkeit als Einheit!

Haben wir so die allmählich herrschende Frömmigkeit der Orthodoxie analysiert, so ergibt sich die Lösung des Rätsels der orthodoxen unio mystica: die Geschichte der unio mystica ist nach ihrem Grundzuge nichts als die theologisch erzählte Geschichte der lutherischen Frömmigkeit!

Das gilt zunächst genauer von der Entstehung der Lehre! Es lassen sich bis in alle Einzelheiten die deutlichsten Parallelen

1) Vgl. die vielfach analoge Dogmatisierung und Einbindung des spanischen Mystizismus in die katholische Kirche durch Fénélon und deren weitere Schicksale bei M. Wieser: Deutsche und romanische Religiosität 1919, II, 4. — Mystische Anwandlungen dieser mittelalterlich-neuplatonischen Art hat der junge Luther in seiner eigentlich reformatorischen Periode wieder abgestoßen.

2) Ausschreiben war übrigens fast allgemein üblich. — Arndts Quellen sind, vielleicht auch über (jesuitische) Vermittlung hinweg, bes. die Nonne Angela da Foligno, † 1309, und der „geistreiche Mann" Tauler, ferner „Deutsche Theologie", „Nachfolge" des Thomas a Kempis, Staupitz „Von der Liebe Gottes". Ferner Valentin Weigel mit einem Traktat, und weithin wörtlich die blaß-mystisch-rationalistische „Theologia naturalis" des Raymund von Sabunde. Neu kann ich hier hinzufügen, daß im I. Buch vom „W. Christentum" Philipp Nicolais Lehre vom Bilde Gottes im Menschen als Untergründung der unio (Sacrosanctum omnipraesentiae mysterium III) stark verwandt ist. Ferner kommen noch der junge Luther, Bibelwortsammlungen und jesuitische Gebetsbücher in Frage.

zwischen der Geschichte der aufkommenden neuen Gläubigkeit und der gleichzeitigen Geschichte der unio mystica aufweisen.

Es ist sehr merkwürdig, daß das „Wahre Christentum" mit seinen Sammelmassen an Erbauungsstoffen von Arndt selber gar nicht klar als Kombination von Luthertum und Mystik im ausgesprochenen Sinn gemeint war. Als solche Kombination hat es nur immer mehr gewirkt! Arndt selbst wollte lediglich alle Quellen von Motiven für des Lebens Besserung restlos ausschöpfen, um damit die orthodoxe Predigt des rechten heiligen Lebens so sehr zu verschärfen, wie nur möglich. Seine Tendenz blieb im Grunde immer mehr ethisch. Nur griff er dabei mit Vorliebe zu der ganz besonders streng rigoros-asketischen Ethik mittelalterlicher und verwandter Mystik. Und deren eigentümliche innerliche religiöse Kraft und Glut setzte sich dann unwillkürlich mit ihrem Schwergewicht vor allem andern durch und verlieh so der ganzen Gläubigkeit die neu-mystische Färbung. Bei den extremen Anhängern Arndts tat sie es sogar mit solcher Stärke, daß sie das bei Arndt voll vorhandene lutherisch-orthodoxe Fundament weniger oder mehr oder ganz zersetzte. — Die verschiedenen ersten unio-Entwürfe im Arndtlager und unter Arndts Einfluß sind nun weiter nichts als einfache Wiedergaben dieser mehrfachen Möglichkeiten des Arndtverständnisses vom rein ethischen Standpunkt an bis zum extrem mystischen! Arndts eigene rein synkretistische Frömmigkeitsrichtung kennzeichnet in seinem unio-Traktat unübertrefflich der eine Zug lediglich der Sammlung aller unio-Motive. Das rein ethische Verständnis Arndts spiegelt sich ab in jener halb vororthodoxen Fassung der unio mystica bei Hunnius und Brochmann, nach der die unio gar nicht oder ganz wenig im tieferen Sinn als „Wesens"-unio, sondern nur als Steigerungsziel am Ende des ordo, als neues großes Motiv zu einem besseren Leben, und als das, was die „Beharrung" bringt, verstanden ist. Der treueste Schüler und vollendetste Verteidiger Arndts, Varenius I, erarbeitet jenen vorsichtigsten und umsichtigsten Typus der Einstellung der unio-Lehre in das dogmatische System, der zuletzt siegreich blieb, weil in ihm nicht nur der Form nach die Ortho-

doxie am vollkommensten gewahrt war, sondern auch der Geist der neuen Gläubigkeit Arndts mit ihrem Doppelkern im Zentrum ohne Rest in ihm sich verdogmatisiert hatte. Neben ihm bedeutet der Entwurf Stegmanns die etwas einseitige Verkörperung der gegen den so nah verwandten, aber als völlig heterodox um so mehr gehaßten Weigel gerichteten Tendenzen bei Arndt; zu Recht hat dieser Entwurf nur eine nebensächlichere Rolle (Dorsch-Meurer) gespielt. Buschers von Hülsemann so stark aufgenommene allzu scharfe Betonung der Wesens-unio kennzeichnet die immer in der Gefahr des Ueberschäumens über die engen Ufer der Orthodoxie begriffene Begeisterung der engeren Arndtschule, welche in den großen Kämpfen um Arndt bis 1630 sich verblutete. Egard (und Hohburg) ferner vertreten jenen extremen Flügel der Arndtschule, bei dem die mystische Frömmigkeit der Vereinigung das orthodoxe Luthertum im Kernpunkt überwältigt oder zerstört. Und endlich die erbitterte Arndt-Feindschaft des großen Arndtgegners Osiander II setzt zugleich auch die schärfste orthodox-feindselige Erfassung und Ablehnung der Wesens-unio aus sich heraus. Die Fülle der Parallelen ist überraschend groß: die ganze Mannigfaltigkeit der ersten Entwürfe der unio-Lehre im engeren und weiteren Kreise der Wirkungen Arndts spiegelt Zug um Zug alle nur vorhandenen Konstellationen beim Auftreten und kampfreichen Vordringen der neuen Gläubigkeit Arndts wieder. — Nur sehr wenig ist, was noch außer Arndt Ansätze zur unio aus allgemeiner Arndt verwandter Frömmigkeitsstimmung der Zeit zeigt. Weigel mit seiner essentiellen unio ist der vorlaufende Herold der neuen Tendenzen im Lager der Schwärmer. Manche lutherische Polemik gegen ihn, besonders Balduin, zeigt sich im Punkte der unio seinen Tendenzen trotz aller Ablehnung gar nicht so fern und von ferne verwandt, am meisten natürlich alle Polemik aus dem Arndtkreis. Endlich steht recht selbständig und einsam B. Meißner da, bei dem im Gefolge der Zeitstimmung der ganze Sinn der altkirchlichen griechischen Christologie in Neubelebung der griechischen Linie christlicher Frömmigkeit — mit leisem Anklang Nicolaischer Gedanken — erwachen konnte. Aber diese alle bringen noch keine eigentliche unio-Lehre! Die eigentliche unio-Lehre gehört so gut wie ausschließlich nach ihrer

Entstehung mit allen ihren Schattierungen allein dem Arndtkreise und seiner neuen Gläubigkeit an!

Aber nicht nur die eigentliche Entstehung, sondern überhaupt der ganze Zug der unio-Geschichte spiegelt nichts als die Geschichte der lutherischen Frömmigkeit! Schon die unio mit Christus bei Luther gibt die Tatsache wieder, daß Luther in seinen reiferen Jahren über die rein juristische Formfassung seines Gotteserlebnisses als Rechtfertigung im paulinischen Sinn hinausstrebte zu der mystischen Innigkeit des Johannes und der mystischen Linie des Paulus. Wenn von dieser unio Luthers in den melanchthonischen Typus des Luthertums nichts übergeht, so zeigt das an, daß das mystische Geheimnis der Rechtfertigungsfrömmigkeit des reifen Luther mit ihm sogleich wieder entschwindet. Daß noch nicht alles tot ist, erweist sich daran, daß, wie schon Luther selbst, so nachher die Gnesioluthera-ner desto größeren und heftigeren Wert wenigstens auf die Mystik der sakramentalen Vereinigungen, besonders des Abendmahls mit seiner Ubiquität, legen. Chemnitz verbindet damit schon den Gedanken einer „geistgewirkten Einwohnung Christi" als leisen Grundprinzips der Heilszueignung und sieht darin den Gesamtertrag des Christen-tums: die Gesamtfrömmigkeit des Luthertums gewinnt schon andere, altkirchlich-leise-mystische Tönungen. Prätorius und der größere Nicolai erneuern einsam und eigentümlich Luther. — Dann aber kommt Arndt und die neue Gläubigkeit des mittel-alterlich-katholisch mystisierten Luthertums, und zugleich kommt die ganz andere orthodoxe unio mystica als Konkurrent der Rechtfertigung und ihr Nebenkern im Zentrum der Frömmigkeit und des ordo salutis. Immer enger schmilzt die abgemilderte „ge-sunde Mystik" Arndts mit dem lutherischen Untergrund zusammen. Immer mehr erweicht sich wieder die ursprüngliche Schärfe der „Wesens"-unio bei Buscher und Hülsemann, dem Vater der Lehre, während die Lehre von der zeitlichen Ineinssetzung von Rechtfer-tigung und Vereinigung beide fast zu völliger Einheit zusammen-schweißt. Und je mehr die Mystisierung der lutherischen Frömmig-keit durch Johann Arndt zum Siege schreitet, desto unangefochtener, allgemeiner, orthodoxer ist das „neue" „orthodoxe" Dogma von

der unio mystica. Je nachdem, ob die Mystisierung mehr Zugabe oder Hauptsache der Frömmigkeit ist, je nachdem erscheint dabei dem Orthodoxen diese unio mystica als Schatten der Rechtfertigung oder als ihre Krönung. Als Schatten der Rechtfertigung wird eine sehr abgeschwächte mystische unio zuletzt selbst von der lutherischen Opposition gegen die Orthodoxie, von Musäus und Baier, gelehrt, während in der eigentlichen Orthodoxie die Gießener Substanzannäherungstheorie, die aus ganz anderen metaphysischen Tendenzen entsprang, zuerst als Stütze und zuletzt ganz spät bis zur völligen Identifikation mit der unio herangeholt wird. — Dann kommt der Pietismus. Seine Individualisierung der vorhandenen Frömmigkeit erweckt auch das lutherische Rechtfertigungsfundament der neuen Gläubigkeit zu kurzer neuer Lebendigkeit. Als deren Zeichen tritt der Bußkampf auf als das Tor zur pietistischen Frömmigkeit, deren Innenraum dann erfüllt ist mit mystisierter Gläubigkeit. Zum Zeichen der neuen, aber schmalen Lebendigkeit des alten Fundamentes dringt von Spener her, 1678/79, sogar eine zweite unio, eine abstrakt leere „unio formalis fidei cum Christo", in die Rechtfertigungslehre selber ein. Schon Hollaz hat sie. Besonders aber Wernsdorf hat 1714 beide Vereinigungen, die mystische unio, und eine in hochinteressanter Weise ganz orthodox-forensisch (!) durchgeführte „formale Glaubens-unio" in der Rechtfertigung. Burgius, 1738, übernimmt alles genau von Wernsdorf. Dann löst sich die Lehre im Pietismus, Supranaturalismus, Rationalismus wieder auf, nicht ohne sich zunächst noch auf die Stufen ihrer Entstehung (unio als allgemeiner Hintergrund aller Heilsaneignung, bei Buddeus; oder als deren letztes ethisches Ziel, seit Reinhard) zurückzuentwickeln. Die Erneuerung der Lehre in der Restaurationszeit ist mit dieser wieder vergangen.

So zeigt sich uns der letzte Sinn der Geschichte der orthodoxen unio mystica. Es handelt sich hier wahrlich nicht um theologische Spitzfindigkeiten. Es handelt sich um zentrale Frömmigkeitsgeschichte. — Die lutherische Rechtfertigungsfrömmigkeit als konfessionelle Sonderfrömmigkeit erstarrt und stirbt ab. Ihr Hauptdogma steht in immer stärkerer forensischer Rationalisierung. Da soll die sonderliche Religion der fremden Mystik helfen.

Das mattschlagende Herz des Luthertums soll mit dem narkotischen Dufte und der Kraft der verführerischen Blüte des sterbenden Hellenentums zu neuem Leben gepeitscht werden, wo ihm die eigene mystische Lebendigkeit (Luthers) gestorben ist. Ueber den ursprünglichen Juristen Luther ist der halbe Mediziner Arndt gekommen. Aber das Digitalisgift der fremden prächtigen Zauberblüte half nur zu matten Zuckungen des erstarrten Herzschlages. Der Kampf um das lebendige Herz des Luthertums wurde im Rationalismus verloren [1]). — Diese wahre Geschichte des Luthertums im frömmigkeitsgeschichtlichen Sinn erzählt der Gang der Entwicklung der orthodoxen unio mystica noch einmal. Die Geschichte der orthodoxen unio mystica ist die — auch theologisch erzählte — Geschichte vom Sterben der Seele des Luthertums.

---

1) Hiermit ist eine rein historische Tatsache festgestellt. Der Protestantismus aber ist weit größer als das Luthertum! Seine Grundlage ist die ganze Schrift in immer neuer Verlebendigung! Das historische Schicksal des Luthertums ist nur das Schicksal einer allzu strengen Vereinseitigung Luthers allein auf die eine von Luther besonders geschätzte Rechtfertigungs-Linie des paulinischen Frömmigkeitstypus, und war als solches in sich selbst begründet. — Eine religionspsychologische Analyse der verschiedenen Formgestalten der urchristlichen Gotteserfahrung würde dies Faktum, daß der Rechtfertigungstypus nicht der primäre Typus ist (sondern der der Ueberwältigung durch Christus und der Königsherrschaft Christi und Gottes), bestätigen. Vgl. übrigens als Einzelbeitrag zu solcher Analyse auch mein Heft „Die Welt der Ewigkeit", 1921.

Die Erhörbarkeit des Bittgebets.

Von

Professor D. Theodor Haering in Tübingen.

1. Lage und Aufgabe. — 2. Inhalt des Bittgebets. — 3. Bedeutung des Bittgebets für Gott. — 4. Formen der Erhörung. — 5. Erhörung der Fürbitte insbesondere. — 6. Größerer Zusammenhang der Frage.

1.

Ueber den Sinn dieser Beiträge („retractationes") darf ich, um Wiederholungen zu vermeiden, auf das erste Stück, Jahrgang 1920, S. 237 ff., verweisen. Eben hier, S. 375 ff., besonders S. 381—386 hat Steinmann gezeigt, wie das in der Ueberschrift genannte Problem gegenwärtig weit sachgemäßer untersucht wird, als seit langer Zeit. Die Alten unter uns empfinden den Fortschritt doppelt lebhaft, wenn sie der Behandlung gedenken, die es einst unter der Herrschaft z. B. der Biedermannschen Dogmatik gefunden hat. Steinmann weist nach, daß wir endlich eine Religions-Wissenschaft emporwachsen sehen, die ganz Wissenschaft ist und dabei doch in ihrem Anteil der wirklich lebendigen Religion voll gerecht zu werden vermag, während allzulange diese erste Aufgabe aller Wissenschaft, den Gegenstand genau aufzufassen, vernachlässigt war und nur zu oft eine gewaltsam zurechtgestutzte, nicht die wirkliche Religion von einem Standort außerhalb ihrer lebendigen Zusammenhänge beurteilt wurde, weil gerade das, worin die wirkliche Religion ihr Leben hat, als ein zur Erreichung der vollen Reinheit und Geistigkeit der Religion auszuscheidendes Element galt. Ein Hauptgegenstand dieser von außen herangetragenen Religionskritik ist von jeher die religiöse Gebetspraxis gewesen; naturgemäß, denn eben hier ist Eigenart und darum Anstoß der Religion am deutlichsten. Umgekehrt muß die allgemeine Bereit-

schaft, die Wirklichkeit der Religion zu beobachten, zuhöchst eben der unvoreingenommenen Auffassung des Gebetslebens zugute kommen. Dies weist nun Steinmann an dem großen Werke Heilers „Das Gebet" (3. Aufl. 1921) und der kleineren „Bekenntnisschrift" „Das Geheimnis des Gebets" (2. Aufl. 1920) nach.

Der geeignetste Ausgangspunkt ist, weil er das Problem in seiner Tiefe und in seiner ganzen Zudringlichkeit faßt, jene vielbeachtete und oft ausgeschriebene Stelle im „Geheimnis des Gebets" (S. 15), an der Heiler nach Anführung berühmter und vielangefochtener Lutherworte (z. B. „Gott läßt sich lenken und unterwirft seinen Willen unsrem Willen") sagt: „In diesen kraftvollen, fast grotesken Worten ist klar und deutlich jene unfaßbare Paradoxie ausgesprochen, welche einen so schweren Anstoß für das logische Denken, ja selbst für das religiöse Fühlen vieler Menschen bildet. Ich kenne all die klugen und feinen Einwände, welche antike und moderne Philosophen und auch Mystiker des Orients und Okzidents gegen diesen Glauben an die Gebetserhörung erhoben haben, und ich habe Achtung vor ihnen. Aber all diesen Einwürfen zum Trotz glaube ich an das Mysterium der Gebetserhörung, mag es auch philosophisch unbeweisbar und absolut irrational sein, und ich glaube daran, gestützt auf meine Kenntnis des Frömmigkeitslebens der großen religiösen Genien und gestützt auf meine persönlichen Lebenserfahrungen."

Steinmann erinnert, an diese Stelle anknüpfend, daß die Verwandtschaft des „primitiven" und des Bittgebets auf der prophetischen Stufe (in der behaupteten Annahme der Bestimmbarkeit Gottes) zunächst nur eine Fragestellung bedeute, nicht eine Rechtfertigung. Er beanstandet ferner, daß Heiler überhaupt beide Arten des Gebets, das „primitive" und das „prophetische", zu nahe aneinander gerückt und den Begriff des „Lebenswillens" als des Grundes jener Voraussetzung nicht sorgfältig genug bestimmt habe, da er doch auf beiden Stufen etwas wesentlich anderes bedeute, sofern in derselben unmittelbaren Gebetsform ein wesentlich verschiedener Inhalt lebe. Aber er gibt Heiler darin Recht, daß der Gedanke eines wirklichen gegenseitigen Verhältnisses zwischen Gott und Mensch, wie ihn, mit Ausnahme der Mystik, alle starke Religion

meint, gipfle in der persönlichen Innigkeit des christlichen Gottesverhältnisses, welche selbst im Gebetsverkehr gipfelt; eben der Gedanke eines „wirklichen Verkehrs" mit Gott, der sich „in den allermenschlichsten Formen" vollzieht. Zweifellos ist die Anerkennung dieses Gedankens das in der ganzen Frage Entscheidende. Und viele werden gerade Steinmann dafür dankbar sein, daß er bei dieser Gelegenheit seine früheren Erörterungen unseres Problems in der angegebenen Weise ausgestaltet hat.

Aber läßt sich die entscheidende Wahrheit nicht noch genauer bestimmen, umgrenzen und nach allen Seiten sicher stellen? Sehe ich recht, so ist es der Ausdruck „Bestimmbarkeit", vollends „Umstimmbarkeit Gottes durch das Bittgebet", der, wenn er nicht auf das Sorgfältigste erläutert wird, den Gegnern der Erhörbarkeit des Bittgebets im Sinn jenes „wirklichen Verkehrs in den allermenschlichsten Formen" immer neuen Anlaß zu ihrem Widerspruch gibt und ihren Anhängern immer neue Schwierigkeiten bereitet, so daß sie selbst wieder geneigt werden, von dem von ihnen vertretenen religiösen Besitz doch irgendwie etwas preiszugeben. Aus diesem Grund und in diesem Sinn möchte der vorliegende Versuch gerechtfertigt sein. Eben darum ist es aber hier doppelte Pflicht, um die denkbar größte Einfachheit und die denkbar klarste Linienführung des Gedankenzusammenhanges sich zu bemühen. Zunächst mag es daher anziehend erscheinen, im Anschluß an Augustins „Das Gebet steigt empor und Gottes Barmherzigkeit steigt nieder" und ganz verwandte Lutherworte das Gebet als lebendigen Umgang des Menschen mit Gott und Gottes mit dem Menschen zu beschreiben (vgl. Heiler in der angeführten kleinen Schrift S. 6), damit der springende Punkt der Rücksichtnahme Gottes auf das Gebet allseitig heraustrete. Aber wenn man sich zu diesem Zweck in den Gedanken des lebendigen Verkehrs vertieft, wird man sich nicht verhehlen können, daß er nicht vollständig klar gemacht werden kann ohne vorangegangene Untersuchung der Frage, in bezug auf welche Inhalte des Bittgebets es sich um eine Rücksichtnahme Gottes handeln könne, wenn überhaupt von einer solchen mit Recht geredet werden darf. Der Gedanke, daß das menschliche Bittgebet eine Bedeutung für Gott haben könne, bleibt in sich selbst unbe-

stimmt, wenn nicht zuerst jene Frage nach den Gegenständen des Bittgebets sorgfältig ins Auge gefaßt ist. Es handelt sich um ein doppeltes: welche Inhalte der menschlichen Bitte können für Gottes Eingehen auf sie in Betracht kommen, und welche Art menschlichen Bittens kann für Gott die Bedeutung haben, daß er darauf mit Erhörung antwortet? Dies der Grund für die Unterscheidung der beiden innerlich doch unzertrennlichen Fragepunkte in der vorangestellten Gedankenfolge (2. 3.). So gewiß nun aus ihnen sich ergibt, was der Erfolg des Bittgebets ist, so wird es doch angezeigt sein, davon in einem weitern Absatz (4.) ausdrücklich zu handeln, weil nur so die mannigfaltigen Formen der Erhörung des Bittgebets deutlich werden. Darauf mag das dann gewonnene Ergebnis auf dem besonders schwierigen Gebiet der Erhörbarkeit der Fürbitte erhärtet werden (5.). Endlich (6.) wird eine kurze Darlegung über die Stellung unseres Problems im Gesamtzusammenhang des christlichen Glaubens sich naturgemäß anreihen.

2.

Also zunächst der Inhalt des Bittgebets. Es ist nicht nötig, die lange Stufenreihe der im Gebet gesuchten Güter, dieses unerschöpfliche Kapitel religiöser Phänomenologie, darzustellen. Heiler hat daran (a. a. O. S. 10 ff.) in Kürze eindringlich erinnert: an Regen und Sonnenschein, Reichtum und Genuß bis hinauf über alles, was nicht Gott ist, zu Gott selbst, Vergebung, Gottesgeist, Gotteinigung; und zwar ohne Beschränkung auf unser eigenes Heil; „höher als alle solche Bitte steht die um das Kommen des Gottesreichs". In diesem „höher" liegt eingeschlossen die Erkenntnis, daß, wenn Gott sich bestimmen läßt durch menschliches Gebet (s. nächsten Abschnitt), dieses Sichbestimmenlassen selbstverständlich abgestuft ist nach der Werthöhe des Inhalts der Bittgebete. Aber dieses „selbstverständlich" hat vielleicht die wissenschaftliche Betrachtung des Gebetslebens, dessen echte Aufgabe, davon gingen wir aus, die genaue Erfassung des Tatbestandes ist, nicht immer zwei Gesichtspunkte zu vollem Recht bringen lassen, die hierfür große Bedeutung haben.

Zum ersten genügt es nicht, überhaupt zu sagen und vielleicht sogar zu betonen, daß „wir in die Gebetszwiesprache mit dem Vater auch all das Kleine und Vergängliche hineinnehmen dürfen, was uns ängstet und quält, das tägliche Brot und alle unsre irdischen Anliegen". Vielmehr gilt es, das Verhältnis dieser Dinge in ihrem innern Zusammenhang mit jenem höchsten Anliegen des Bittgebets sich in der Fülle und Verwickeltheit zu vergegenwärtigen, die das wirkliche Leben darbietet. Zumal die Kriegserlebnisse werden manchen unerschöpflichen, individuell nachzuprüfenden Stoff darbieten. Die irdischen Wege zum ewigen Ziel, die weltlichen Mittel zur Verwirklichung des höchsten Zweckes sind für den im Glaubenskampf stehenden Christen, ein bestimmtes Ich in einer bestimmten Zeit, an einem bestimmten Ort, in einer bestimmten Lage, so unlöslich verknüpft, daß, wenn Gott überhaupt Rücksicht auf das menschliche Bittgebet nimmt, seine ewige Weisheit gerade diese Lage des einzelnen in der besondern Zeit, an dem besonderen Ort, in den besonderen Verhältnissen für sich Bedeutung gewinnen lassen muß, wenn anders nicht die Grundbedingungen des lebendigen Verkehrs mit Gott (s. folgenden Abschnitt) verletzt werden sollen.

Noch wichtiger, weil wohl noch weniger genugsam betont, ist eine andere Glaubenswahrheit in der Welt des Gebets. In dem großen Heilerschen Buch haben viele den Abschnitt besonders wertvoll empfunden, der vom Gebetsleben der nicht in erster Linie religiösen großen Persönlichkeiten handelt, beispielsweise Beethovens. Auch Steinmann hat (a. a. O. S. 387 f.) betont, eine wie wenig behandelte Frage der Unterschied zwischen den „dezidierten religiosi", der „absorptiven Form der Frömmigkeit" und den sozusagen Durchschnittsfrommen aller Bildungsstufen und die Frage nach dem Daseinsrecht auch der letzteren sei. In unserem Zusammenhang beschäftigt uns der dem zugrunde liegende allgemeine Gedanke, daß der höchste Zweck Gottes in ein System von Zwecken sich auseinanderlegt, daß, wenn wir nicht das Bild des Vaters Jesu Christi verengen, vielmehr in ihm ernstlich den Schöpfer der ganzen Welt verehren wollen, alle im höchsten Zweck verbundenen Zwecke auch Gegenstand des Bittgebets müssen sein dürfen, und, wenn Gott auf das Bittgebet Rücksicht nimmt, diese Zwecke

alle von solcher Rücksichtnahme müssen umschlossen sein, die des Künstlers, des Staatsmanns, des Volkswirts. Noch weiteren Spielraum gewinnt dieser Gedanke, wenn wir bedenken, wie die Verwirklichung des göttlichen Zwecks in den sich zu seinen Diensten stellenden Menschen für sie Seligkeit ist, und wie auch diese Seligkeit eine unermeßliche Welt bedeutet, die keineswegs in der Seligkeit der Gottesgemeinschaft sich erschöpft, so gewiß dies die höchste ist. Und was hievon an den ganz Großen, an den Meistern und Führern auf jedem Gebiet, besonders anschaulich ist, das erleben doch ebenso in ihrer Art auch die Kleinen und Kleinsten. Gerade wer christliche Biographien mit der nötigen Kritik liest, wird in ihnen genug unantastbare Beispiele finden. Weil Gott, unser Gott, die Quelle aller Freude für seine Geschöpfe ist, haben auch ihre Bitten „um freundliche Führung" (um den charakteristischen Ausdruck zu brauchen) ihr Recht. Gewiß sind sie gottgefällig nur in dem Maße, als „die Freude am Herrn" die Stärke solcher Bitten ist und wenn ihre sachgemäße Unterordnung unter diese höchste Bitte unantastbar bleibt. Wohl mag die harte Schule, in die sich unser Geschlecht genommen sieht, die gottgewollte Zertrümmerung des Glaubens an den „lieben" Gott im veräußerlichten eudämonistischen Sinn, den uns zuletzt beschäftigenden Gedanken unserem Bewußtsein ferner gerückt haben: sein grundsätzliches Recht läßt sich an nicht zu verdächtigenden Zeugnissen gerade solcher Frommen erhärten, die das mysterium tremendum im Gotterleben vor anderen kennen, wie etwa Luther, in dankbarem Anschluß an das Neue Testament selbst (z. B. Phil. 2, 25—30). Ja, im Rückblick auf alles bisher Ausgeführte darf man den Satz wagen: das Bitten „im Namen Jesu" schließt den ganzen Reichtum sämtlicher besprochener Beziehungen ein, ist weiter, umfassender, als man es oft versteht, ohne an Tiefe zu verlieren; vielmehr gewinnt die Tiefe durch die Weite. Die vierte Bitte hat ihre unantastbare Stelle im Vaterunser; gewiß ist sie untergeordnet, aber in der Unterordnung mit eigenem Recht eingeordnet: denn der „Vater" ist der „Herr Himmels und der Erde".

3.

Was ist nun die Bedeutung des Bittgebets für Gott, dessen Inhalt im vorhergehenden Abschnitt bestimmt worden ist? Von diesem Inhalt wird also zunächst abgesehen, um später darauf, soweit nötig, zurückzukommen. Und bei unsrer Frage nach der Bedeutung des Bittgebets für Gott denken wir nicht an die Zweifel, die im Namen der Wissenschaft erhoben werden, sondern an die aus dem Wesen der Frömmigkeit selbst sich erhebenden, sofern gerade hier leicht viel Allzumenschliches sich einmischt. Indem wir diese Umgrenzung unsrer nächsten Aufgabe voraussetzen, wird der erste Schritt zu ihrer Lösung der sein, daß wir uns klar machen: von der Bedeutung des Bittgebets für Gott kann man genau nur reden, wenn die Art des Bittgebets zugleich bestimmt wird. Beides, die Vorstellung von der Art des Bittens und die von der Art der Rücksichtnahme Gottes auf das Bitten entspricht einander. Nähme man z. B. eine zwingende Wirkung der Bitte auf Gott an, so müßte dem Gebet wegen seiner Art eine entsprechende Kraft zugeschrieben werden. Erschwert und erleichtert ist eine sachgemäße Entscheidung durch die Tatsache, daß gerade „große" Beter, hingenommen von der Größe ihres Erlebens, begreiflicherweise in dem Gebrauch der Worte für dieses Erleben nicht selten sorglos waren. Für beides, ihr Beten und ihren Glauben an seine Erhörung. Man denke als Beispiel für das Erste an Luthers Gebet für den kranken Melanchthon. Für das Zweite hat Heiler eine schöne Sammlung von Lutherworten zusammengestellt. Es sei nur erinnert an das schon angeführte „Gott läßt sich lenken und unterwirft seinen Willen unsrem Willen". Wenn man solche Aeußerungen mißversteht, gewinnt man auf der Tafel der Möglichkeiten, wie sich Bitte und Erhörung entsprechen, das eine Extrem: stürmisch zudringliche, Gott zwingen wollende Bitte, und Umstimmung Gottes in seiner innersten Gesinnung, ein Sich-zwingen-lassen auf seiten Gottes. Das andere Extrem ist in beiden Beziehungen leicht auszuführen: kein wirkliches Bitten, keine Bedeutung des Bittens für Gott. Es ist kein Zweifel für wirkliches christliches Glaubensleben, daß diese beiden Extreme außerhalb seines

Bereichs liegen. Auch die weitestgehenden Worte von dem „Glauben, der die Allmacht fassen kann", wollen in ihrem Zusammenhang gewürdigt sein, der z. B. gerade in jenem Lied Zinzendorfs solche „Glaubenshelden" in der Gemeinschaft des „Leidens" zeigt.

Aber so selbstverständlich die Negationen sein mögen, wenn man nicht, außerhalb der Welt des Gebets stehend, nur Worte darüber macht und daher an den Worten der wahren Gebetshelden eine billige Kritik übt, so ist es doch nicht leicht, den wirklichen Tatbestand in schlichte, unmißverständliche Worte zu fassen. Wieder haben wir die Art des Bittens und die seiner Beachtung seitens Gottes zu unterscheiden. Fassen wir den Bittenden ins Auge, so dürfen wir jedenfalls sagen: er tut etwas Eigenstes, etwas Willensmäßiges. Und was dies genauer heiße, läßt sich wohl am einfachsten im Anschluß an die Auseinandersetzung Steinmanns mit Heiler (a. a. O. S. 384 ff.) sagen. Am naiven Bitten des primitiven Menschen wie an dem auf den Höhen der prophetischen Religion hebt Heiler zur Unterscheidung von der Art des mystischen Gebets das „treibende Motiv der Selbstbehauptung des drängenden Lebenswillens" hervor, wobei dann freilich das Schwergewicht das eine Mal auf die eudämonistischen Lebensziele, das andere Mal auf die geistige Selbstbehauptung falle. Nun zeigt Steinmann m. E. unwiderleglich, daß, was im Bittgebet der prophetischen Stufe gewonnen wird, Vollendung des menschlichen Ich in der vollen Hingabe an den göttlichen Willen, mit der drängenden Selbstbehauptung des natürlichen Willens nicht auf Einen Nenner gebracht werden dürfe. Auch der folgende Satz scheint mir unanfechtbar: mithin könne der Sinn auch der andringendsten Bitte nicht mehr der sein, durchaus nun gerade das Erwünschte erreichen zu wollen, dieses oder jenes durch das Gebet zu erhalten, sondern darum gehe es hier, das ganze Leben wirklich in die Gemeinschaft Gottes zu bringen. Aber Steinmann fährt dann fort: „In derselben naiven und unmittelbaren Gebetsform lebt ein wesentlich verschiedener Inhalt." Ganz gewiß, und man kann das kaum zu stark betonen. Aber hiermit scheint mir die Frage, von der wir jetzt reden, nicht nach allen Seiten erledigt zu sein. Von dem „wesentlich verschiedenen Inhalt" ist im vorigen Abschnitt gesprochen worden; hier handelt es sich um die nähere Be-

stimmung der Art, des inneren Wesens der Bitte nach ihrer Form, nach ihrem psychischen Charakter. Sie hat Willenscharakter, sagten wir zuerst im allgemeinen. Sie ist insofern höchste Lebensbetätigung. Aber dieser Wille ist nicht auf sich selbst gestelltes sichselbst wollen, sondern sich auf Gott einrichten wollen, Vertrauen, ja vertrauender Gehorsam. Jedes Wort der Bitte an Gott ist seiner innersten Art nach eine Huldigung, eine persönliche Antwort auf „Gottes Wort", auf die entgegenkommende Offenbarung Gottes, eine beständige Wiederholung und Anwendung des „Du hast gesagt: ihr sollt mein Angesicht suchen; darum suchen wir, Herr, dein Angesicht". Diesen Gedanken im einzelnen zu bestimmen, ist nicht dieses Orts; es genügt der Hinweis auf meine Ausführung über das Wesen der Religion (in dieser Zeitschrift 1920, 237 ff.). Das Verpflichtungsgefühl, das zuletzt jeden Akt christlicher Frömmigkeit begleitet, ist gerade im Gebetsleben und besonders im Bittgebet von höchster Bedeutung: je höher es steht, desto mehr, nicht desto weniger. Nur wenigstens darauf sei noch aufmerksam gemacht, wie die hier vertretene Wahrheit am Beten Jesu sich bewährt.

Gemäß dem oben Gesagten, daß es sich darum handle, welcher Art das menschliche Bitten und welcher Art die Rücksichtnahme Gottes darauf sei, wenden wir uns nun dem letzteren Punkte zu. Der unmißverständlichste Ausdruck bleibt, wie sehr er auch der Näherbezeichnung bedürftig sein mag, der an den entscheidenden Stellen auch von Schleiermacher gebrauchte: Geschieht etwas von seiten Gottes, was ohne Bittgebet nicht geschehen wäre? Diese Frage wird von allen „großen" und „kleinen" Betern bejaht, solange sie in der Aussprache über ihre eigentliche Meinung verharren und nicht durch die nahe liegenden Bedenken wissenschaftlicher Art außerhalb des religiösen Gebiets beeinflußt sind. Wie stark ihr unmittelbar religiöses Interesse an der Gebetserhörung in jenem strengen Wortsinn ist, zeigt gerade Schleiermacher mit seiner weithin den Geheimnissen des Gebetslebens abgelauschten und doch zuletzt ungenügenden Auskunft von der „Vorahnung" der mit der Bitte von Gott geordneten Erhörung. Die richtige und wichtige Beobachtung, daß das „Gefühl, man dürfe bitten", wovon in manchen christlichen Biographien die Rede ist, die verschiedensten Grade

der Stärke und Klarheit hat, ist in dieser Darlegung Schleiermachers verwendet, um jenes „es geschieht etwas, was sonst nicht geschehen wäre" zu verhüllen und schließlich aufzuheben. Diejenigen, die es aufrecht erhalten, dürfen von den Gegnern zwei Zugeständnisse verlangen. Einmal daß auch ihnen jeder angebliche Einblick in eine „göttliche Psychologie" ferne liegt und unfromm erscheint. Sodann, und das ist wichtiger: sie verlangen mit Recht, daß auch an dieser Stelle nicht irgendwie die Rücksichtnahme auf die verschiedenen Inhalte des Bittgebets eingemischt werde, hier, wo es sich lediglich darum handelt, ob Gott überhaupt im Ernst der menschlichen Bitte Beachtung schenkt. Und diese Frage bleibt sich völlig gleich, mag die Bitte auf Förderung in der Gemeinschaft mit Gott oder auf ein irdisches Gut gehen. Ließen wir auch dies letztere zunächst ganz beiseite, so wäre doch in bezug auf das erstere die Ueberzeugung für den Frommen unausweichlich, daß Gott auf die Bitte hin „etwas tut, was sonst nicht geschehen wäre". Das gilt selbst für den, der es bei der vierten Bitte des Vaterunsers leugnen wollte, unweigerlich bei den übrigen. Dies bestreiten heißt dem Bittgebet den Lebensnerv durchschneiden, wie gesagt, für das Urteil des Beters über sein unmittelbares religiöses Erleben. Jeder Versuch, das Bittgebet als Dankgebet zu verstehen, löst es einfach auf.

Das bisher Ausgeführte läßt sich in dem Wort zusammenfassen, daß es sich beim Bittgebet um einen wahrhaft persönlichen Verkehr zwischen Gott und Mensch handelt. Dadurch ist jede Analogie mit der Wechselwirkung von Naturkräften ausgeschlossen, ein wirklich geistiger Verkehr behauptet; und zwar, entsprechend dem immer mehr sich durchsetzenden Sprachgebrauch des Wortes „persönlich", ein geistiger Verkehr von solcher Höhenlage, wie er eben zwischen Persönlichkeiten stattfindet, wobei natürlich, wenn es sich um Gott und Mensch handelt, völlig vorbehalten bleibt, ein wie unvollkommenes, wenngleich ganz unentbehrliches Wort das Wort Persönlichkeit für Gott, und wie die menschliche nur ein schwaches Abbild der göttlichen ist, wir nach Gottes Bild geschaffen, nicht Gott von uns nach dem unsrigen. Indem wir das alles beim Gebrauch des Wortzeichens „persönlicher Verkehr mit Gott" emp-

finden, verstehen wir, warum gerade die tiefstgreifenden Untersuchungen über die Erhörlichkeit des Bittgebets unwillkürlich, aus innerer Nötigung, zu diesem Ausdruck greifen. Ganz besonders gilt das von Steinmanns Sätzen (a. a. O. 385 f.). Das sich hier verwirklichende Verhältnis des Menschen zu Gott wird erreicht nicht, wie der Mystiker meint, durch eine Sprengung der Formen des Menschentums, sondern erfolgt „ohne alle Abstriche an seiner Hoheit und an wirklicher Eröffnung ewiger Beziehungen, so ganz natürlich, d. h. so ganz in den Formen des Menschentums" (= des persönlichen Verkehrs). Und weil eine solche persönliche Gottesgemeinschaft „alles Leben erfüllen und umfassen soll, bringen wir auch all unser Sorgen und Hoffen, Wünschen und Begehren vor ihn und sprechen es mit seinem Willen durch".

Kann man das Erleben des Frommen wahrer und zarter aussprechen? Nur ein Vorbehalt ist zu machen, nicht aus dogmatischer Pedanterie oder gar Rechthaberei, sondern einzig, damit diese Aussprache gegen jede mögliche Abschwächung geschützt werde. „Ist dabei (bei jenem „Durchsprechen") ein wirkliches Wünschen und Begehren vorhanden, sagt Steinmann (a. a. O. S. 385), dann ist die natürliche Form dieser Aussprache das Bitten." An das Wort „Form" könnte sich ein Zweifel knüpfen. Nur „Form", unumgängliche Form für den Menschen, „allermenschlichste Form"; aber für Gott „nur" menschliche, allzumenschliche Form? Oder, wie wir oben glaubten feststellen zu müssen, bedeutsam auch für Gott, eine reale, weil von Gott gewollte, als Vertrauenserweis ihm wohlgefällige Bedingung, aus diesem Grund ein von ihm anerkanntes Motiv seines Wirkens. Noch einmal muß betont werden: in diesem Zusammenhang handelt es sich nicht um den verschiedenartigen Inhalt der Bitten, sondern um den Wert des Bittens selbst, den es für Gott nach seinem uns offenbaren Willen hat. Ein in seiner ganzen Persönlichkeit über uns stehender Freund erzieht uns zweifellos in dem mit uns eröffneten persönlichen Verkehr zum Verständnis und Erstreben seiner höheren Ziele. Gewiß mögen viele unrichtigen an ihn gebrachten Wünsche von seiner überragenden Weisheit der Liebe mit linder Hand beiseite oder zurechtgestellt werden. Gewiß ist auch unser Vertrauen zu ihm selbst unvollkommen und schwankend.

Aber daß wir im Verkehr mit ihm trotz allem Unverstand und aller Schwäche uns überhaupt fördern lassen wollen in dem höchsten gemeinsamen, von ihm uns gesetzten Zweck, das ist die Tat unseres Vertrauens, und dieses Vertrauen ist und bleibt die reale Bedingung, unter der allein er uns höher zu sich emporziehen kann, ist und bleibt für ihn Beweggrund, uns zu geben, was er uns (wie gerne) immer geben will, aber im persönlichen Verhältnis nicht geben kann, wenn wir nicht wollen. Und auch was er im einzelnen uns geben kann und auf welchem Weg, hängt weithin von unserem Vertrauen ab. Eine Form, in der dieses Vertrauen sich verwirklicht, ist die Bitte, oft vielleicht allzumenschlich; aber sofern jenes Vertrauen in ihr lebt, nicht nur Form, sondern wertvollste Wirklichkeit. Sonst könnte man zuletzt nicht von persönlichem Verkehr sprechen.

Vertieft wird dieser Gedanke des „persönlichen Verkehrs zwischen Gott und Mensch" im Bittgebet durch den erhabenen Gedanken unserer Religion, daß die „Kinder Gottes" „Mitarbeiter Gottes" in der Verwirklichung des „Reiches Gottes" sind. In diesem Gedanken ist, soweit es menschliche Worte auszudrücken vermögen, die Bedeutung der Bitte für Gott noch gewaltiger und umfassender anerkannt. Darüber unten (in 4. und 5.) noch ein Wort.

Zum Schluß dieses Abschnitts wird nun von selbst klar sein, wie ungeschickt und mißverständlich das oft im Vordergrund der Verhandlungen stehende Wort „Umstimmbarkeit" Gottes ist, und wiefern es doch eine unaufgebbare Wahrheit zum Ausdruck bringen will. Oft entspringt es nur einem ungefügen Drang, die Lebendigkeit des persönlichen Verkehrs zwischen Gott und Mensch nicht gefährden zu lassen. Nur wird das Wort eben wegen seiner naheliegenden Mißdeutbarkeit willen abzulehnen und selbst das weniger anfechtbare „Bestimmbarkeit" zu meiden sein, indem man, aber dies um so nachdrücklicher, von Beachtung des Bittgebets durch Gott, von Rücksichtnahme auf dasselbe, redet.

4.

Es dient der weiteren Verdeutlichung, wenn nach den Erörterungen über den Inhalt und die Art des Bittens und seine Erhörlichkeit noch kurz von der Erhörung gesprochen wird um einzelne Seiten des Bisherigen hervorzuheben.

Von vornherein ist wohl klar, daß grundsätzlich alle Bittgebete erhörlich sind, die in bezug auf den Inhalt den im zweiten, in bezug auf die Art des Bittens und seine Beachtung durch Gott im dritten Abschnitt entwickelten Normen entsprechen. Aus ihnen, d. h. aus der Kombination beider Gesichtspunkte, läßt sich nicht nur ein Ideal des erhörlichen Bittgebets gewinnen, sondern auch eine Tafel der einzelnen ihm näher oder ferner stehenden Klassen von Bittgebeten entwerfen. Offenbar ist das Ideal ein Bittgebet, das seinem Inhalt nach in allen einzelnen Bitten die Gottesgemeinschaft (des einzelnen und der Gemeinde) erstrebt, und das seiner Art nach als Bitte in Vollkräftigkeit des Vertrauens unbedingter Erfüllung der göttlichen Verheißung sicher ist. Wirklich aber wird dieses Ideal in dem unerschöpflichen Reichtum aller besonderen Inhalte, die sich dem Höchsten unterordnen, und aller Stufen des menschlichen Vertrauens und der göttlichen Rücksichtnahme darauf. Weiterhin wäre nicht nur die allmähliche Verwirklichung des göttlichen Endzwecks, sondern seine Verwirklichung durch schuldhafte Sünde und verzeihende Liebe Gottes hindurch in Ansatz zu bringen und dadurch die für unsere Einsicht unausdenkbare Fülle göttlicher Erhörung anschaulich zu machen.

Ehe wir daraus eine wichtige Erkenntnis ableiten, muß aber ein Gesichtspunkt hervorgehoben werden, der oft nicht genug beachtet wird. Vertieft in den ungeheuren Gedanken, ob der ewige Gott auf unsre Bitten Rücksicht nehme in dem Sinn, daß er etwas tut, was er ohne Bittgebet nicht getan hätte, übersieht man leicht, daß er vielleicht zwar nicht den Inhalt seines Wirkens, aber das Früher oder Später seines Wirkens durch das Bittgebet bedingt sein läßt. Auch in diesem Fall handelt es sich um wirkliche Gebetserhörung. Gerade auf dem am wenigsten beanstandeten Gebiet des Bittgebets (seinem Inhalt nach), nämlich um Förderung in

der Gemeinschaft mit Gott, hat der Gedanke große Bedeutung. Ist diese Bitte der Art nach besonders vertrauensvoll, so kann ihre Erhörung offenbar frühzeitiger eintreten, als wenn nicht der volle Ernst des Bittens vorhanden ist. Freilich gibt es Darstellungen des christlichen Glaubens, in denen ein solches Früher oder Später göttlicher Hilfe wie etwas Gleichgültiges behandelt wird. Aber es kann doch kein Zweifel sein, daß darin eine unberechtigte Nachwirkung des neuplatonischen Gottesgedankens sich geltend macht. Die christliche Gemeinde dagegen hat von Anfang an die Bitte um das baldige Kommen der Gottesherrschaft mit der vollendeten Demut gegenüber dem göttlichen Ratschluß zu verbinden gesucht. Wenn sie in der Bestimmung des Zeitmaßes geirrt hat, so hat sie sich dadurch niemals irre machen lassen in jenem Glauben an die auf ihr Bitten Rücksicht nehmende Weltregierung Gottes. Es mag erhaben klingen, wenn man im Blick auf die Not der zeitlichen Entwicklung die verschwindende Kürze der Jahrtausende vor den Augen des Ewigen preist — im wirklichen Erleben dieser Not ist es zu allen Zeiten den christlichen Betern als ihr von Gott zuerkanntes königliches Kindesrecht erschienen, die alte Bitte neu zu wandeln und ihrer Erhörung in neuer Weise gerecht zu werden. Und zwar gilt das im Blick auf das Einzelleben nicht weniger als vom großen Ganzen. Der Gedanke, der uns oben in anderem Zusammenhang begegnete, gewinnt hier eine neue Beleuchtung, der Gedanke, „Mitarbeiter", „Gehilfen" Gottes zu sein. Man nehme diesen Glauben aus dem Gebetsleben eines Luther, und man empfindet sofort, welche Verarmung damit einträte.

Knüpfen wir nach dieser Ergänzung, die sachlich auch schon im zweiten Abschnitt hätte ihre Stelle finden können, aber dort leicht den Zusammenhang verwickelt hätte, an den Grundgedanken der jetzigen Untersuchung wieder an, so dürfen wir den Satz bilden: Alle Bittgebete, die ihrem Inhalt nach irgendwie in dem früher bestimmten Sinn von dem göttlichen Zweck umschlossen sind, und die ihrer Art nach, in dem gleichfalls näher bestimmten Sinn, irgendwie Ausdruck des Vertrauens und darum für Gott wertvoll sind, werden erhört. Nicht nur: sie können erhört werden, sondern: sie werden erhört. Dieser Satz entspringt nicht etwa der Besorgnis,

die Rede von den „unerhörten Bittgebeten“ könnte den Glauben schädigen, auch nicht einer krampfhaften Uebersteigerung des Glaubens, sondern der Versenkung in die unerschöpfliche Tiefe der Tatsachen in der Welt des Gebets. Gewiß gibt es genug „unerhörte Gebete“, ja man mag von den „wenigen erhörten Gebeten“ sprechen, wenn man sie im nächsten Sinn und vom Standpunkt nur der Betenden aus betrachtet. Aber für Gott sind sie Bittgebete eben nur, aber auch ganz gewiß, wenn und soweit sie nach Inhalt und Art der von ihm aufgestellten Norm entsprechen. Wenn und soweit sie es tun, sei es auch nur ganz von ferne, erhört er sie alle; aber in unendlich verschiedener Weise und in unendlich verschiedenem Maß, weil sie, von unendlich verschiedenen Menschen in unendlich verschiedenen Lagen dargebracht, unendlich verschieden nach Inhalt und Art, in unendlich verschiedener Weise und unendlich verschiedenem Maß für Gott erhörlich sind. Man sage nicht, es handle sich nur um einen Wortunterschied, es sei sachlich einerlei, ob ich sage: alle Gebete werden erhört, oder: alle gottwohlgefälligen werden erhört. Denn nur bei dem ersten Satz kommt deutlich zur Geltung, was wir oben über Inhalt und Art des Bittgebets, eben im Blick auf unsern jetzigen Satz, so ausführlich und scheinbar pedantisch dargetan haben. Ein Beispiel: manche Bitte um Irdisches ist bei dem einen Glied des werdenden Gottesreiches wegen ihres Inhalts wie wegen ihrer Art im Urteil Gottes „unerhörbar“, bei einem anderen „erhörbar“; ja bei demselben Beter kann es auf einer Stufe seines innern, in einer Lage seines äußern Lebens erhörbar sein, auf einer andern und in einer andern unerhörbar. Denn Gott setzt, so gewiß er alles seinem höchsten Ziel unterordnet, nicht allen und nicht immer dieselben Unterziele; und nicht auf allen Stufen ihrer Entwicklung erwartet er von ihnen das gleiche Vertrauen, dem seine ihm entsprechende Rücksichtnahme gilt. (Man vgl. in Heilers großem Buch u. a. die Gebete eines Beethoven mit denen eines Luther oder Bismarck, und mache die Anwendung auf die auch der „Kleinen“ in ihren gleichfalls so verschiedenen einzelnen Lebenslagen und -stufen.)

Etwas ganz anderes als der Glaube an die Erhörung des Bittgebets ist die Feststellung dieser Erhörung. Daß sie für Dritte

ausgeschlossen ist, bedarf keines Wortes, wenn auch die praktischen Folgerungen aus dieser Ueberzeugung noch lange nicht immer sorgfältig genug gezogen werden. Aber auch für den Beter selbst ist die Gewißheit der Erhörung eine Sache des Glaubens. Sogar in den Fällen, in denen sie mit großer Andringlichkeit zum Bewußtsein kommt, wird sie nicht zu einer sinnlichen Gewißheit. Jene „Bestimmbarkeit Gottes", genauer seine Rücksichtnahme auf das menschliche Bittgebet, ist niemals eine „äußerlich greifbare Tatsache". Das kann nicht anders sein. Es folgt aus dem Wesen des demütigen Vertrauens, wie es allein dem christlichen Gottesgedanken entspricht. Das aus diesem Vertrauen fließende Bittgebet würde sonst zu einem Handelsgeschäft für selbstsüchtige Spekulanten, ein Verhältnis des do ut des statt des da, quod jubes (letzteres auch in den ersten Anfängen seines Verständnisses, s. o.). Aber besonders anschaulich wird diese „Nichtkonstatierbarkeit" der Gebetserhörungen durch die nun gewonnene Einsicht in die unendliche Verschiedenheit der Erhörung seitens Gottes wegen der unendlichen Verschiedenheit des Inhalts und der Art der Bittgebete der so unendlich verschiedenen Menschen. Welcher Christ könnte ohne Anmaßung göttlicher Allwissenheit sich ein Urteil erlauben über die einzelnen Erhörungen in der Welt des Gebets! Aber weit entfernt, dadurch sich zur Zurückhaltung des Dankes für die Erhörung verführen zu lassen, hat er eben darin den tiefsten Sporn zum Danken, und zwar zum Danken ohne Unterlaß, zu einem Danken, das sich gerade als solches bei einzelnen besonders ergreifenden Erfahrungen der Erhörung zu einer Tiefe führen läßt, in der das irdische Glauben auf der Grenze zum Schauen der Vollendung steht, ohne doch den für das Glauben notwendigen Schleier über der unsichtbaren Welt zu lüften.

5.

Noch ein Wort über die Erhörung der Fürbitte insbesondere. Denn die besonderen Einwände dagegen sind vor allem häufig und besonders zudringlich. In allen Tonarten wiederholen sich die beiden Haupteinwände: wirkungsreiche Fürbitte wäre gegen Gottes Gerechtigkeit und gegen des Menschen Freiheit. Gegen Gottes Gerechtigkeit, sofern ein von der Fürbitte getragenes

Leben bevorzugt wäre vor einem von ihr verlassenen. Als ob dieser einzige Unterschied die Gerechtigkeit Gottes in Frage stellte, nicht vielmehr alle die unleugbaren Unterschiede der Begabung, Erziehung, Führung. Und als ob nicht eine äußerlich gleiche Gestaltung des Einzellebens und der Völkergeschichte einen armseligen Begriff von Gottes Gerechtigkeit voraussetzte, von dem die Gegner des Bittgebets sonst am wenigsten wissen wollen, wenn sie schrankenlos den Reichtum göttlichen Schaffens preisen und damit sogar den Gegensatz von Gut und Böse meinen begreifen zu können, indes jedenfalls der christliche Gottesgedanke nichts anderes fordert als die Teilnahme am höchsten Gut, aber gerade in dem göttlichen Reichtum aller denkbaren Verschiedenheiten.

Nicht besser steht es mit dem Einwand, daß die Erhörlichkeit des Bittgebets der menschlichen Freiheit zu nahe trete. Stehen wir denn nicht alle in einer Wechselwirkung aller Willen, in der wir Einflüsse fremder Willen aller Art und Stärke unausgesetzt erfahren, auch wenn es keine Wirkung der Fürbitte gäbe, die doch als durch Gottes Liebeswillen hindurchgehende, begrenzte und bereicherte die unbedenklichste, vielmehr reinste und beglückendste Einwirkung auf unsern Willen darstellt. Und wieder sind es die sonstigen Gegner verantwortlicher Freiheit, die nun plötzlich als Gegner der Fürbitte zu Verteidigern der Freiheit werden. Nur das ist richtig, daß alle solche Ueberlegungen nicht in das Heiligtum der Fürbitte führen, sondern lediglich als abwehrende Hüter an seinem Eingang stehen. Hinein führt nur der schon wiederholt, unter andern Gesichtspunkten, uns beschäftigende Glaubensgedanke, daß die „Kinder Gottes" im „Reiche Gottes" der „Mitarbeit" mit Gott gewürdigt sind. Aus diesem Gedanken ergibt sich Recht und Pflicht der Fürbitte geradezu mit Notwendigkeit, und zwar ebenso im Blick auf die einzelnen wie auf das Ganze der gottgewirkten Geschichte. Hiebei gewinnt dann der gleichfalls schon erläuterte Gedanke Bedeutung, daß die zeitliche Entwicklung des Reiches Gottes, unbeschadet der rückhaltlos anerkannten Souveränität des schaffenden Gottes, eine variable Größe ist, daß jenes „Früher oder Später" in der Verwirklichung des göttlichen Liebeszwecks zu den höchsten, demütig verehrten Geheimnissen des uns sich offenbarenden Gottes gehört.

6.

Oder sagen wir lieber nicht: der Geheimnisse, sondern des Geheimnisses. Das uns beschäftigende Problem muß zuletzt in einen größern Zusammenhang gestellt werden. Gerade Heilers Buch hat diesen entscheidenden Gedanken des Einen Geheimnisses wieder in helles Licht gestellt, und Steinmann hat gerade darin ein Hauptverdienst seiner Untersuchungen anerkannt, daß die Paradoxie des Gebets (auf der prophetischen Stufe) die Paradoxie unsrer Religion ist, eben das darin sich verwirklichende vollpersönliche Verhältnis, der wirklich persönliche Verkehr zwischen Gott und Mensch. Einst hat das Reischle gegen Biedermann siegreich betont: wir denken nicht unsern Gott, wenn irgendwie das Bittgebet in seinem unverkürzten Sinn, wie es der christlichen Erfahrung angehört, alteriert wird. Es gibt einen vom Wesen unsrer Religion unzertrennlichen Anthropomorphismus, und in ihm besteht der wahre, unaufhebbare „Irrationalismus" unsrer Religion. Dem Irrationalismus sind, zumal unter den paradoxen Erlebnissen des Weltkriegs, viele Zeitgenossen wieder zugänglich geworden. Schon muß man sagen, allzusehr: fast abergläubisch geneigt, im „Geheimnis" zu schwelgen. Es geht eine starke Welle mystischer Religion über ein müdes und sehnsüchtiges Geschlecht. Und der mystischen Religion entspricht weithin eine mystische Philosophie („spottet ihrer selbst und weiß nicht wie"). Das gefällige Wort „Geheimnis", in der Tat der gemeinsame Mutterschoß von Religion und Philosophie, ohne genaue Unterscheidung, was es in der Religion und in der Philosophie bedeutet, scheint für manche einen ewigen Frieden zwischen den alten Gegnern heraufzuführen.

Demgegenüber ist es die Aufgabe der christlichen Glaubenslehre, jenes große Geheimnis des wahrhaft persönlichen Verkehrs zwischen Gott und Mensch nach allen seinen Beziehungen genau zu bestimmen, und zu zeigen, wie es recht verstanden das eine große „Paradoxe" und „Irrationale" ist, und warum es das nicht nur ist und bleibt, sondern sein muß, weil sein soll; wie aber alle andern sogenannten Geheimnisse (man müßte zum Erweis die ganze Dogmatik durchgehen, die Glaubensgedanken über Welt,

Sünde, Christus, Wiedergeburt, Hoffnung) in diesem Einen beschlossen sind, und wie wir frei werden von der unerträglichen Last vieler, sich immer vermehrender Geheimnisse, in der Verehrung dieses im letzten Grund einzigen Geheimnisses, dessen gnadenvolle Offenbarung jederzeit immer neue unerforschliche Tiefen darbietet. Das gute wissenschaftliche Gewissen aber muß einer solchen Theologie des offenbaren, unergründlichen Geheimnisses, wenn sie die Gründe des Glaubens daran allseitig aufgezeigt hat, eine philosophische Erkenntniskritik ermöglichen, die, ihrerseits auf allen unklaren Gebrauch des Wortes Geheimnis verzichtend, Sinn und Recht des religiösen Geheimnisses aufzeigt. Und schon dürfen neben „mystischer Philosophie" die Vertreter der nun scheidenden Generation Zeichen eines Morgenrots solcher wirklichen philosophischen Selbstbesinnung dankbar grüßen.

Der Christus des Glaubens und der historische Jesus.

Von

Lic. W. Mundle, Privatdozent in Marburg.

Im vierten und fünften Heft des letzten Jahrgangs dieser Zeitschrift hat F. W. Schmidt das Verhältnis der Christologie zur historischen Leben-Jesu-Forschung behandelt. Er hat damit ein Problem berührt, das zu den zentralsten, aber auch schwierigsten Problemen der gegenwärtigen Theologie überhaupt gehört. Seine Ausführungen schließen sich im wesentlichen an die Grundgedanken W. Herrmanns an; auch er will in dem „inneren Leben" und dem Charakterbild des geschichtlichen Jesus die Tatsache sehen, durch die der Mensch von der Macht des erlösenden Gottes berührt und aus der Sphäre seines natürlichen Daseins in die Welt des Ewigen versetzt wird.

Auch ich darf mich zu Herrmanns Schülern rechnen und habe sowohl aus seinen Vorlesungen wie aus seinen Büchern einen tiefen Eindruck von der irrationalen Kraft seiner Frömmigkeit erhalten. Ich glaube, daß manche seiner Gedanken zum bleibenden Besitz der systematischen Theologie werden müssen. Dahin rechne ich die Erkenntnis, daß der Glaube in erster Linie Leben, nicht Lehre ist; und es scheint mir vorbildlich, an Stelle einer normativen Glaubenslehre die Aufgabe der Dogmatik so zu bestimmen, daß sie das Leben des Glaubens, den Verkehr des Christen mit Gott, zu beschreiben versucht. Und ebenso scheint mir die Betonung der völligen Irrationalität des Glaubens, der sich allen anders lautenden Ansprüchen der Wissenschaft gegenüber kraft eigener Autonomie durchsetzt, die Eigenart des religiösen Bewußtseins richtig zu umschreiben. Dagegen bin ich der Ansicht, daß Herrmanns Stellung zur Geschichte

und zum geschichtlichen Jesus, also gerade die Seite seiner Theologie, an die der Aufsatz von Schmidt anknüpft, bei der heutigen Lage der theologischen Wissenschaft einer Revision unterzogen werden muß.

Ich sehe davon ab, daß Herrmanns Charakterisierung gegnerischer Positionen, die in die Schemata: Mystik-Rationalismus-Autoritätsreligion-Orthodoxie eingeordnet werden, mir nicht eben glücklich zu sein scheint, weil diese Schemata dem Reichtum religiösen Lebens, das uns die Religionsgeschichte zeigt, nur sehr wenig gerecht werden. Ich möchte vielmehr, gerade angesichts der Ausführungen von Schmidt, den Nachdruck darauf legen, daß auch Herrmanns Position sich der geschichtlichen Forschung gegenüber nur scheinbar in besserer Lage befindet als die der „Orthodoxie". Für den Historiker ist „das innere Leben" des geschichtlichen Jesus überhaupt keine faßbare Größe und sein „Charakterbild" durchaus nicht von der im einzelnen recht verschiedenen Interpretation der Quellen unabhängig. Dazu kommt, daß in der Geschichte der christlichen Frömmigkeit dieses „innere Leben Jesu" gar nicht die Bedeutung gehabt hat, die man, wenn Herrmanns theologische Orientierung richtig wäre, diesem Charakterbilde beimessen müßte. Schon unsere Evangelien schweigen davon fast ganz. Man kann sich somit des Eindrucks nicht erwehren, als ob die Anschauung Herrmanns ihre Wurzel mehr in einer dogmatischen Konstruktion, als in der Beobachtung der tatsächlichen christlichen Frömmigkeit habe. Die Aussagen, die der christliche Glaube — schon der des Neuen Testamentes — über Jesus macht, gehen erheblich über das hinaus, was Herrmann von dem Charakterbilde Jesu oder von seinem inneren Leben zu sagen vermag.

Schmidt hat denn auch stärker als Herrmann das Bedürfnis empfunden, sich mit der historischen Forschung auseinanderzusetzen. Er sieht richtig, daß diese in den letzten Konsequenzen auch der Herrmannschen Position gefährlich zu werden droht. Wenn er daraus aber den Schluß zu ziehen wagt, „daß unter konsequenter Durchführung der modernen historischen Methode die ntl. Quellen vergewaltigt werden müssen", so stellt er freilich eine unhaltbare Behauptung auf. Denn der Beweis für solche Sätze ließe sich doch

nur durch bessere und richtigere Interpretation der Quellen, also wiederum nur auf dem Wege methodisch einwandfreier historischer Untersuchung erbringen. Angenommen, der Befund der Quellen führte die historische Forschung zu der Erkenntnis, daß wir über Jesus überhaupt nichts Sicheres aussagen könnten und darauf verzichten müßten, uns ein Bild von seiner geschichtlichen Eigenart zu machen: bei wieviel anderen geschichtlichen Personen sind wir in ähnlicher Lage! Ja, selbst die andere Annahme, er sei ein psychopathischer Schwärmer gewesen, kann vom historischen Standpunkt aus nicht a priori verneint werden. Könnte denn nicht auch ein Schwärmer Ausgangspunkt einer weltgeschichtlichen Bewegung gewesen sein?

Ich sehe nicht, wie von solchen Gedankenreihen aus[1]) die geschichtliche Forschung ad absurdum geführt werden kann. Man kommt auf diesem Wege nur zu Kompromissen, die einmal die Aussagen des christlichen Glaubens abschwächen müssen, um den Konflikt mit der historischen Wissenschaft zu vermeiden und die im Grunde weder den Glauben noch die Wissenschaft voll befriedigen können. Viel richtiger wäre es, die Frage so zu stellen, ob denn der Christus, mit dem es der Glaube zu tun hat, in der Sphäre der geschichtlichen Forschung überhaupt gesucht werden darf und ob die Ergebnisse historischen Denkens für den aus andern Quellen und andern Voraussetzungen hervorwachsenden religiösen Glauben von ausschlaggebender Bedeutung sein können; d. h. wir haben zum mindesten einmal zu prüfen, *wie sich die Einstellung des betrachtenden Historikers zu der Struktur des religiösen Glaubens verhält.* Erst eine solche Untersuchung kann uns die Einsicht vermitteln, warum zwischen den Ergebnissen historischer Forschung und den Aussagen des religiösen Glaubens eine Spannung besteht, die nun einmal nicht weggeleugnet werden kann und nicht verschleiert werden darf. Vielleicht, so dürfen wir hoffen, zeigt sich uns dann auch ein gangbarer Weg, auf dem wir zu einer für beide, den Historiker wie den Gläubigen, befriedigenden Lösung kommen können.

1) Ich kann mich deshalb auch den Erwägungen, die Loofs in seinem Buch „Wer war Jesus Christus" 1916 anstellt, nicht anschließen.

I.

Nachdem wir so im allgemeinen das Problem formuliert haben, fragen wir uns nach der Instanz, vor der der Streit zwischen Glaube und Geschichtsforschung verhandelt werden soll, und nach der dabei anzuwendenden Methode. Da beides, die Einstellung des betrachtenden Historikers und die des „wertenden" Gläubigen, zunächst Bewußtseinstatsachen sind, so kann die Wissenschaft vom Wesen des Bewußtseins, die Phänomenologie, allein berufen sein, die Entscheidung zu fällen. Da diese Wissenschaft lediglich beschreiben, aber nicht konstruieren will, und deshalb auch dem Frommen weder die historische Einstellung aufzwingt noch umgekehrt dem Historiker die des Gläubigen, so ist auf diesem Wege nicht zu befürchten, daß eine von den streitenden Parteien vergewaltigt werde. Denn es handelt sich lediglich um den Aufweis von Tatsachen, die zum Wesen, zum Apriori des historischen und religiösen Bewußtseins überhaupt gehören und an denen niemand vorbeigehen darf, der den Willen hat, die Wirklichkeit so zu sehen, wie sie ist.

Das Wesen der phänomenologischen Methode läßt sich aus Husserls „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie" [1]) mit Deutlichkeit erkennen. Der Phänomenologe schaltet die Gegenständlichkeit aus, er „klammert sie ein", er fragt nicht, ob die Objekte, mit denen es das Bewußtsein zu tun hat, existieren. Für unsere Fragestellung bedeutet das, daß wir uns des Urteils darüber, ob es Geschichte oder ob es eine übersinnliche Wirklichkeit, die wir Gott nennen, überhaupt gibt, völlig enthalten, sondern wir begnügen uns damit, festzustellen, was der Historiker bzw. der Gläubige, denen natürlich die Realität der Geschichte bzw. Gottes nicht zweifelhaft ist, darüber aussagen. Wir machen, wenn wir diese Methode befolgen, die überraschende Entdeckung, daß sich durch diese, lediglich auf den Sinn der Objektsetzung achtende Bewußtseinsanalyse der Gegenstand selbst viel deutlicher zur Anschauung bringen läßt, als auf jedem andern Wege.

---

1) Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung Bd. I, 1913. — Vgl. auch Winklers Aufsatz im 2. Heft.

Wir beginnen damit, uns das Wesen der historischen Einstellung und damit der Geschichte überhaupt zu vergegenwärtigen. Denn die Geschichte ist nichts anderes als der intentionale Gegenstand der historischen Forschung, der durch die Methode der historischen Arbeit fortschreitend erfaßt wird. Der Prozeß dieses Erfassens ist freilich niemals abgeschlossen, denn es bleiben Lücken, es erschließen sich neue Quellen, und selbst wo solche nicht gefunden werden, wird doch die stets sich verfeinernde Methodik historischen Denkens stets Stoff zu neuem Fragen finden. Die Wirklichkeit, die der Historiker zu erfassen versucht, kann deshalb nie adäquat gegeben werden und der Prozeß der historischen Forschung niemals zur Ruhe kommen. Die Geschichte ist mithin eine Idee im kantischen Sinne, sowohl wenn man sie als ein Ganzes nimmt, als wenn man einzelne Erscheinungen, etwa die Gestalt Luthers oder Bismarcks, herausgreift. Scheels Lutherbiographie oder E. Marcks' Bismarckschilderung stellen nicht den „geschichtlichen" Luther oder Bismarck dar, sondern zeigen uns nur, wie diese Persönlichkeiten von einer bestimmten Stufe historischer Erkenntnis aus gesehen werden. Eine spätere Epoche der Forschung wird vielleicht noch näher an den „geschichtlichen" Luther und den „geschichtlichen" Bismarck herankommen, aber erreichen wird sie sie nie.

Mit dieser eindeutigen Bestimmung der Geschichte als des intentionalen Gegenstandes historischer Forschung werden nun alle anderen Bestimmungen dieses Begriffes ausgeschlossen, mit denen das theologische Denken heute vielfach arbeitet und die die Klärung der Probleme mehr hintanhalten als fördern. Es scheidet damit — jedenfalls für unsere Untersuchung — ebenso der von Herrmann und seinen Schülern gegebene Begriff der Geschichte als einer Sphäre persönlichen Lebens aus wie die von der Erlanger Theologie her übernommene Idee modern-positiver Theologen von einer Heilsgeschichte. Es wird aber auch die von Wobbermin empfohlene Trennung von Geschichte und Historie hinfällig, die mir in der Sache nicht genügend begründet erscheint [1]). Denn außer dem „geschichtlichen" Jesus, der als Gegenstand des religiösen

1) Vgl. Wobbermin, Geschichte und Historie in der Religionswissenschaft (Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 1911, Erg.-Heft 2).

Glaubens mit den Methoden historischer Forschung nicht erfaßt werden kann und somit dem intentionalen Gegenstand der historischen Forschung nicht angehört, dürfte sich wohl kaum ein Objekt nachweisen lassen, das in Wobbermins Sinn geschichtlich und nicht historisch ist. Denn die von uns als zweifellose Wirklichkeit erlebte Tatsächlichkeit des Deutschen Reiches ist in dem intentionalen Gegenstand der Geschichte genau so enthalten wie das Christusbild des Neuen Testamentes und wird späteren Generationen ebenso der Sphäre relativer Wahrscheinlichkeit angehören wie etwa uns diejenige des Karolingerreiches, wenn wir einmal davon absehen, daß auch moderne Historiker darüber uneins sein können, was eigentlich das Wesentliche, Charakteristische dieses historischen Gebildes ist, das wir als „Deutsches Reich" zu bezeichnen pflegen. Auch Wobbermin wird sich darüber klar sein, daß alle „Wirkungen" des ntl. Christusbildes auf moderne Menschen nicht das geringste dafür beweisen, daß die in den Evangelien berichteten Ereignisse stattgefunden haben oder daß sein Träger überhaupt gelebt haben müsse; sonst müßte auch der johanneische Christus „historisch" sein. Auch von Goethes Faust und andern mit psychologischer Wahrheit geschilderten erdichteten Charakteren gehen ja nicht weniger starke Eindrücke aus. Man wird also aus Wobbermins Ausführungen, wenn man sie in den letzten Konsequenzen durchdenkt, kaum ein Gegenargument gegen die oben gegebene eindeutige Bestimmung des Begriffes Geschichte entnehmen können.

Für die Methode der historischen Forschung ist es nun charakteristisch, daß der Historiker auf Grund methodischer Interpretation der Quellen einen geschichtlichen Wirklichkeitszusammenhang konstruiert, in den die aus den Urkunden erschlossenen Daten eingeordnet werden. Durch langsames, Schritt für Schritt vorgehendes, vorsichtiges Verfahren sucht er dabei vom relativ Sicheren zum weniger Sicheren, vom Wahrscheinlichen zum weniger Wahrscheinlichen vorzudringen. Die Grundvoraussetzung seiner Arbeit ist die Ueberzeugung von der sich im wesentlichen gleichbleibenden Analogie der Erfahrung, ohne die es überhaupt nicht möglich ist, Geschichte zu treiben, weil alle konstruierten geschichtlichen Zusammenhänge sonst in der Luft schweben würden.

Dieser Grundsatz von der Gleichartigkeit alles Geschehens ist freilich keine fest umrissene Größe. Die Grenzen des historisch Möglichen sind ja ihrem Wesen nach fließend und von den Fortschritten des wissenschaftlichen Denkens abhängig. Einer kritischen Betrachtungsweise erscheinen heute viele Dinge von vornherein als unmöglich, denen frühere Zeiten keinerlei Argwohn entgegengebracht haben. Doch auch das Umgekehrte ist bisweilen, wenngleich in viel geringerem Maße, der Fall. Der Maßstab für das, was innerhalb menschlicher Erfahrung als möglich zu gelten hat, läßt sich nur annähernd bestimmen.

Man wird gegen die Geltung des Prinzips von der Analogie der Erfahrung nicht einwenden dürfen, daß die Geschichte im Gegensatz zur naturwissenschaftlichen Wirklichkeit die Welt des individuellen, einmaligen Geschehens sei. Denn für die Wissenschaft, auch für die Geschichtsforschung, ist jedes individuelle Faktum nur soweit faßbar, als es als ein Spezialfall der für alles Geschehen geltenden allgemeinen Gesetze, mithin als ein nicht aus dem Rahmen sonstigen Geschehens herausfallendes Ereignis betrachtet werden kann. Das schlechthin Irrationale, das Wunder im eigentlichen Sinne des Wortes, kann prinzipiell in einen geschichtlichen Zusammenhang nicht eingeordnet werden und somit nicht Gegenstand geschichtlicher Erfahrung sein.

Schon aus diesem Wenigen ergibt sich mit Sicherheit, daß die Einstellung des betrachtenden Historikers zur Wirklichkeit notwendig rationalen Charakter trägt. Es scheint freilich in die historische Forschung dadurch ein irrationales Moment hineinzukommen, daß die historische Wissenschaft auf die Interpretation und Ausdeutung fremden Bewußtseins angewiesen ist. Ein solches ist uns freilich niemals unmittelbar gegeben. Nur ein Analogieschluß ermöglicht uns, von den Aeußerungen fremden Bewußtseins in Wort, Schrift und Gebärde auf das Vorhandensein ähnlicher Vorgänge zu schließen, wie wir sie in unserm Innern finden. Diesen Schluß vollziehen wir aber im tagtäglichen Leben ohne weiteres und können auch dem Historiker das Recht dazu nicht absprechen. Das Verständnis des fremden Lebens reicht freilich nicht weiter als die Analogie unserer inneren Erfahrung, die freilich durch die — vielleicht im

Grunde unbegreifliche — Berührung mit fremdem Lebensgehalt vertieft und bereichert wird und ohne solche Berührung arm und dürftig bleiben würde. Je größer die Fähigkeit des Forschers zur Analyse seelischer Erfahrung ist, die in der Fähigkeit der Selbstbeobachtung ihre Wurzel hat, desto größer wird auch das Verständnis fremder geschichtlicher Persönlichkeiten sein. Aber an dem rationalen Ziele der historischen Forschung wird dadurch nichts geändert.

Der interpretierende Geschichtsforscher muß zwar den Umweg über sein eigenes Bewußtsein nehmen, um das fremde zu analysieren. Er muß es erlebend nachschaffen; aber der Umweg durch das eigene Bewußtsein ist doch nur Mittel zum Zweck, nicht Selbstzweck. Der Bewußtseinsakt richtet sich auf das fremde Bewußtsein, nicht auf das eigene, und unterscheidet sich dadurch nicht von den auf die gegenständliche Wirklichkeit gerichteten Bewußtseinsakten. Das eigene Ich soll für den Historiker vielmehr nach Möglichkeit ausgeschaltet werden. Jeder echte Geschichtsforscher möchte nach Rankes bekanntem Wort sein Selbst auslöschen, um zu sehen, wie alles gewesen ist. Die wesentlichen Fortschritte historischer Methodik bestehen ja zu einem großen Teile in der immer weiter fortschreitenden Beseitigung subjektiver Voraussetzungen, die einen Hemmschuh für die Forschung bilden könnten. Immer mehr lernt der Historiker demütig vor seinen Gegenständen schweigen, um sie selbst zum Reden zu bringen. Auch der Exegese, sofern sie historisch, wissenschaftlich sein will, liegen erbauliche Tendenzen völlig fern. Im letzten Grunde dient damit der Forscher der Religion selbst, denn Männer wie Paulus, Augustin und Luther reden eine viel gewaltigere Sprache, als alle erbauliche Auslegung moderner Exegeten ihnen verleihen könnte.

Mit dieser verstehenden und begreifenden Tendenz des Historikers ist auch der Verzicht auf absolute Maßstäbe gegeben. Der Relativismus der Betrachtungsweise ist die notwendige Konsequenz der historischen Einstellung. Denn die Werte, an denen der Geschichtsforscher seine Gegenstände mißt, sollen aus der Sache selbst, aus der eigenen Gesetzlichkeit des Objektes geschöpft sein. Wer absolute Wertmaßstäbe an geschichtliche Erscheinungen heranträgt, verläßt die

historische Einstellung. Jede derartige Beurteilung erscheint dem Historiker als eine Vergewaltigung der Geschichte selbst, weil schon der Versuch, eine geschichtliche Erscheinung in ihrer Bedingtheit begreifen zu wollen, absolute Wertungen unmöglich macht. Der Historiker der Reformationszeit muß Luther und seinen Gegnern in gleicher Weise gerecht zu werden versuchen und einer Darstellung der Reformationszeit, die dem Ideal einer rein geschichtlichen Betrachtungsweise entspräche, dürfte man es nicht anmerken, ob ihr Verfasser Katholik oder Protestant ist.

Freilich entsprechen nur wenig historische Darstellungen völlig diesem Ideale. Denn neben der rein „objektiven", wissenschaftlichen Geschichtsschreibung gibt es bekanntlich viele historische Darstellungen mit starker Wertbetonung. Da alles „Nacherleben", das zwar für den Historiker nur Mittel zum Zweck, aber niemals Selbstzweck sein kann, doch auch zugleich ein Nachschaffen bedeutet, so wird eben durch dieses Nachschaffen in dem betrachtenden Historiker die Tendenz erweckt, sein seelisches Leben in derselben Richtung weiter zu entwickeln. Es werden in ihm durch den Verkehr mit den Größen der Vergangenheit, etwa mit Luther, Goethe oder Bismarck, die religiösen, künstlerischen oder politischen Ideen lebendig, die das Leben jener Männer beherrscht haben. Dann hört der Historiker auf, rein objektiv die Geschichte zu betrachten und gibt seiner Darstellung einen wertbetonten Akzent. Menschen mit einem starken inneren Lebensdrang werden leicht zu einer solchen Betrachtungsweise neigen. Doch verbleiben sie auch bei stärkster Betonung des Wertmomentes in der historischen Einstellung und sind an die Gesetze der geschichtlichen Methode gebunden. Im Grunde wollen sie freilich mehr als nur Geschichte schreiben; sie wollen künstlerische, politische, religiöse Impulse vermitteln. Als Typus der reinen objektiven Geschichtsschreibung mag man etwa Ranke, als Vertreter der wertbetonten Carlyle oder Treitschke namhaft machen. Auf theologischem Gebiet könnte man etwa in Weizsäckers Geschichte des apostolischen Zeitalters den Vertreter des einen, in Wernles „Jesus" denjenigen des anderen Typus finden. Denn das Religiös-Psychologische, das Wernle in seiner Vorrede so stark betont, „das Mitschwingen der Seele in all dem Zarten, Feinen

und Tiefen, das von wissenschaftlichen Methoden gar nicht erforscht werden kann", kommt, wenn ich recht sehe, nur auf eine sehr starke Affektbetonung der Darstellung hinaus. Im einzelnen gibt es natürlich viele Zwischenstufen zwischen den beiden Typen der Geschichtsschreibung. Aber, und das muß ich gegenüber den Ausführungen von Schmidt betonen, in die Welt des Irrationalen, Religiösen führt eine solche Geschichtsbetrachtung uns keineswegs hinein. Denn eine „irrationale" historische Methode erscheint mir ein ebenso unmögliche Sache wie eine irrationale Religionspsychologie, da eine irrationale Methode eine contradictio in adiecto bedeutet. Man kann höchstens sagen, daß die psychologische Analyse eher beim bloßen Beschreiben seelischer Vorgänge stehen bleiben kann als die die einzelnen Persönlichkeiten in umfassendere geschichtliche Zusammenhänge einordnende historische Forschung. In biographisch-isolierenden Darstellungen einzelner geschichtlicher Persönlichkeiten wird denn im allgemeinen auch die affektbetonte Seite der historisch-psychologischen Einstellung weniger störend empfunden, während in zusammenfassenden Werken geschichtlicher Art die Darstellung von selbst eine weniger „irrationale", objektivere Färbung annehmen muß.

Es ist allerdings verständlich, daß der affektbetonten Geschichtsschreibung leicht der Vorwurf der Unwissenschaftlichkeit gemacht wird. Affektbetonte Darstellung führt den Forscher in der Tat oft zur Aufgabe historischer Objektivität und macht ihn, weil er die eine Gestalt besonders liebt, der andern gegenüber ungerecht. Und die unwissenschaftlichen Nebenabsichten, die sich bei den affektbetonten Geschichtsdarstellungen meist einschleichen, geben diesen Werken eine Mittelstellung zwischen der rein betrachtenden Darstellung der Wissenschaftler und der schöpferischen Gestaltung der großen Künstler, Propheten oder Staatsmänner. Die Wirkung solcher Darstellungen ist freilich oft viel größer als die der in der Sphäre reiner Objektivität verbleibenden Historiker; aber an die gestaltende und impulsive Kraft, die in dem Leben der großen Künstler, Propheten und anderer Heroen der Geschichte sich auswirkt, reicht keine noch so affektbetonte Darstellung des Geschichtsforschers heran. Denn keine wissenschaftliche Darstellung vermag

die rationale Einstellung, die mit jeder historischen und psychologischen Auffassung ohne weiteres gegeben ist, zu verleugnen. Ein prinzipieller Unterschied zwischen der wissenschaftlichen Methode der einen oder andern Art der Geschichtsschreibung läßt sich keinesfalls aufzeigen. Denn die Gesetze der historischen Objektgestaltung haben unbedingte Gültigkeit.

Auch die religionsgeschichtliche Forschung kann von den Voraussetzungen der allgemeinen historischen Methode nicht abstrahieren. Mag es immerhin die Voraussetzung aller lebendigen Religion sein, in einer wirklichen Berührung mit einer übersinnlichen Wirklichkeit zu stehen: für den Historiker ist diese übersinnliche Wirklichkeit nur soweit faßbar, als sie sich in rationale Zusammenhänge einordnen läßt. Ob es sich um Gott, Christus, Engel oder Dämonen handelt, macht dabei grundsätzlich keinen Unterschied. Der Geschichtsforscher kann nur feststellen, was bestimmte Menschen in bestimmten Situationen erlebt und gedacht haben, ohne irgendwie selbst Aussagen über die übersinnliche Wirklichkeit zu machen. Alle Wunder aber, die religiöse Menschen gesehen oder erlebt zu haben behaupten, erscheinen dem die Wahrscheinlichkeit des Geschehens abwägenden Historiker immer eher als legendarische Weiterbildung und Ausschmückung von Vorgängen, die keineswegs der Analogie der Erfahrung völlig entzogen, also keine „Wunder" im eigentlichen Sinne sind. Und wenn einmal historische Forschung Wunder, beispielsweise die Heilwunder Jesu, als geschichtlich gelten läßt, so kann sie es nur deshalb, weil sie in ihnen Vorgänge erblickt, die keineswegs die Analogie alles sonstigen Geschehens aufheben und dadurch ihren Wundercharakter verlieren. Denn geschichtlich wahrscheinliche und verständliche Wunder hören auf, Wunder im religiösen Sinne zu sein.

Man wird vielleicht einwenden, daß die Kritik der historischen Forschung sich nur auf die „äußeren Wunder" beziehe, dagegen die inneren, sich in den unergründlichen Tiefen des Seelenlebens vollziehenden Wunder und Offenbarungen unangetastet lasse. Wer die religionsgeschichtliche Forschung aus eigener Anschauung kennt, weiß indessen, daß das nicht richtig ist. Auch die „Offenbarungen" und „Visionen" der Propheten versteht die historische Forschung ja nicht als wirkliche Offenbarungen einer übersinnlichen Welt, wie

die Propheten sie selber verstanden haben. Denn auch das seelische Innenleben des Frommen läßt sich nicht aus dem Gesamtzusammenhang alles Geschehens herauslösen. Grundsätzlich steht der historische Forscher den Tatsachen der äußeren Natur keineswegs anders gegenüber als denen der Bewußtseinswirklichkeit. Er kann auch die letztere nur soweit begreifen und erfassen, als er auch das Seelenleben in rationale Zusammenhänge einfügen, d. h. der kausalen Betrachtungsweise unterwerfen kann. Wenn es schon richtig bleibt, daß auch das Seelenleben trotz aller kausalen Bedingtheit im Grunde ein Geheimnis bleibt, so gilt dasselbe auch von der äußeren Natur, die ebenfalls dem denkenden Verstande stets neue Rätsel aufzugeben vermag. Prinzipiell läßt sich jedenfalls keine Grenze angeben, wo die kausale Betrachtungsweise aufhören müßte, auch wenn wir den letzten, tiefsten Gehalt der Wirklichkeit niemals in solchen Beziehungen werden ausdrücken können. Das Irrationale, schlechthin Wunderbare ist eben für jede wissenschaftliche Betrachtungsweise stets ein Problem, dessen sie sich durch den Fortschritt ihrer Methoden zu bemächtigen hofft und das sie immer weiter an die Grenze menschlicher Erkenntnis hinauszuschieben bemüht ist.

Die „religionsgeschichtliche" Betrachtungsweise des Alten und Neuen Testamentes ist nichts als die konsequente Durchführung dieser Methode. Es läßt sich auch nicht denken, wie eine wissenschaftliche Exegese anders arbeiten sollte. Eine besondere „theologische" Geschichtsforschung, wie E. Weber[1]) sie fordert, besitzt, soweit ich sehe, keine sicheren wissenschaftlichen Prinzipien und besteht im wesentlichen darin, daß man an bestimmten Punkten der Geschichte auf die Anwendung historischer Methode verzichtet. Es ist im wesentlichen die Inkonsequenz in der Handhabung derselben Arbeitsweise, was heute die „positive" Apologetik von der kritischen Forschung „moderner" Theologen unterscheidet. Da es aber an objektiven Normen fehlt, die der kritischen Betrachtung Einhalt gebieten könnten, so ist die Abgrenzung des dem „Glauben" vorbehaltenen, der Kritik unzugänglichen Gebietes zuletzt dem Ermessen des einzelnen Forschers überlassen. Der Standpunkt Luthers, der sich der Autorität des „Wortes" blindlings unterwarf

1) Historisch-kritische Schriftforschung und Bibelglaube ² 1914.

und der Hure Vernunft auf dem Gebiet des Glaubens die Gefolgschaft verweigerte, war hierin einfacher und konsequenter, aber er ist heute auch von der „positiven" Apologetik völlig aufgegeben. Läßt man sich aber überhaupt einmal auf die Fragestellungen der historisch-kritischen Bibelforschung ein, so kann man sich auch der letzten Konsequenzen nicht entschlagen. Die apologetische Richtung der Bibelwissenschaft findet sich denn auch nicht zufällig der konsequenten kritischen Strömung gegenüber stets in Verteidigungsstellung.

Es ist freilich verständlich, daß man der entschlossenen Anwendung historisch-kritischer Forschungsmethode auf die biblische Ueberlieferung den Vorwurf des Atheismus gemacht hat. Dieser Vorwurf ist aber deshalb nicht berechtigt, weil wissenschaftliche Methoden weder theistisch noch atheistisch sind, sondern sich nach den sachlichen Notwendigkeiten der Objektauffassung zu richten haben. Solange nicht andere Methoden aufgezeigt werden, die dem Forscher ermöglichen, sein Objekt schärfer und deutlicher zu erkennen, wird er sich schwerlich dazu verstehen, auf die Anwendung der historischen Methode zu verzichten, die ja ihr eigenes Apriori und ihre eigene Evidenz in sich trägt. Das eine ist freilich an diesem Vorwurf richtig und geht aus der kurzen Charakterisierung der historischen Einstellung, die wir gegeben haben, bereits mit Deutlichkeit hervor, daß das Objekt irgendeines religiösen Glaubens — welcher Art es auch immer sein mag — vom Standpunkt der historischen Einstellung aus nicht gesehen werden, mithin in der Sphäre, die wir Geschichte nennen, nicht gefunden werden kann. Wir werden das noch deutlicher sehen, wenn wir nun dazu übergehen, die Struktur des religiösen Bewußtseins zu untersuchen.

2.

Nach dem Gesagten kann keinerlei Zweifel darüber bestehen, daß die methodischen Voraussetzungen historischen Denkens in unausweichlichem Gegensatz zu *jeder* religiösen Ueberzeugung stehen. Denn jede Religion will ihrer eigenen Aussage gemäß eine Beziehung des Menschen zu einer übersinnlichen Wirklichkeit sein. Wie man sich diese Wirklichkeit im einzelnen vorstellen mag, kann

hier auf sich beruhen. Und mit diesem Glauben an eine übersinnliche Wirklichkeit ist der Glaube an Wunder und Offenbarung notwendig gegeben. Denn beide Begriffe sind von lebendiger, durch rationale Reflexionen nicht getrübter Religion unabtrennbar und dürfen nicht als untergeordnete, vom Wesen der Religion ablösbare Ausdrucksformen des Glaubens angesehen werden, die auf den höheren Stufen einer geläuterten Frömmigkeit beiseite geworfen werden könnten. Es ist Herrmanns Verdienst, in seiner kleinen Schrift über „Offenbarung und Wunder" (1908) die Notwendigkeit dieser Begriffe auch für den christlichen Glauben unserer Tage hervorgehoben zu haben. Denn auch der Glaube, der auf die „äußeren Wunder" Verzicht leisten könnte, vermag doch nicht die innere Zwiesprache des Herzens mit Gott preiszugeben, die sich nach der Ueberzeugung aller lebendigen Frömmigkeit im Gebet vollzieht. Das Gebet hat aber nur unter der Voraussetzung Sinn, daß die übersinnliche Wirklichkeit, die wir Gott nennen, in irgendeinem Sinn auf das Flehen des Beters antwortet, sei es, daß er die äußeren Bitten erfüllt oder dem Betenden mit seinem Trost und Frieden nahe ist, was im Sinne des religiösen Glaubens stets auch ein Wunder ist, und zwar ein Wunder im Sinne der Aufhebung aller naturgesetzlichen Relationen. Die rationale, das Wunder und die Offenbarung auflösende Kritik ist stets das Ende lebendiger Frömmigkeit. Das hat Heiler in seinen schönen Ausführungen über das Gebet gezeigt ([2] 1920, S. 202 ff.).

Die irrationale, im Gegensatz zu allen Voraussetzungen des wissenschaftlichen Denkens stehende Seite des religiösen Bewußtseins zeigt sich auch hier wieder darin, daß es logische Gegensätze als eine Einheit umspannt [1]). Alle Offenbarung ist notwendig die Offenbarung eines Geheimnisses, das über alles Verstehen und Begreifen hinausliegt und trotz der Offenbarung Geheimnis bleibt, wie es der Sinn jedes religiösen Wunderglaubens ist, daß das Unmögliche wirklich, das Undenkbare Tatsache geworden ist. Eine Offenbarung, die begreiflich ist, durch reine Vernunft hätte gefunden werden können, trägt ebensowenig religiösen Charakter wie ein

1) Vgl. schon meinen Aufsatz über „Sünde und Schuld" 1920, S. 174 ff.

Wunder, das auf „natürlichem" Wege erklärt oder begriffen werden könnte. Alle Rationalisierung des Wunder- und Offenbarungsglaubens ist stets das Ergebnis sekundärer Reflexion, die diesen Glauben seines eigenen religiösen Gehaltes zu berauben sich anschickt.

Zum Wesen jedes religiösen Glaubens gehört aber weiter, daß die übersinnliche Wirklichkeit, auf die der Glaube sich richtet, als existierend vorgestellt wird. Dieser Satz, der ja zunächst eine Trivialität zu sein scheint, muß deshalb nachdrücklich betont werden, weil die häufige Bezeichnung der religiösen Urteile als „Werturteile" Mißverständnisse nahelegt. Für jeden religiösen Glauben ist die Wahrheitsfrage von primärer Bedeutung. Gewiß ist die Gottheit für den Gläubigen der Träger unvergleichlichen Wertes; aber auf einen Gott, den es nicht gibt, kann ich auch nicht mein völliges Vertrauen setzen. Somit setzt jeder Kultus, jede religiöse Gemeinschaft den Glauben, d. h. zum mindesten die Ueberzeugung von der Existenz des „Kultheros", ohne weiteres voraus; ein religiöser Glaube, der auf den Wahrheitsanspruch verzichtet, gibt sich selbst auf. „Wahrheitsindifferente" religiöse Erlebnisse sind vom Standpunkt phänomenologischer Betrachtungsweise das Ergebnis einer durch rationale Kritik erschütterten Glaubensüberzeugung, die von der Unmittelbarkeit lebendiger Religion sich weiter entfernt hat. Wenn Glaube auch mehr ist als Fürwahrhalten, so kann er doch seiner Natur nach nicht weniger sein.

Der Konflikt mit den Voraussetzungen historischer Forschung ist nun für jede Religion notwendig gegeben, auch für die autoritätslose, „ungeschichtliche" Mystik. Denn auch die Offenbarungen, die der Mystiker oder Pneumatiker erhält, finden ja in der Zeit statt und fallen damit in die Sphäre der Wirklichkeit hinein, mit der der betrachtende Historiker es zu tun hat. Besonders aber wird bei den „geschichtlichen" Religionen, die irgendeine gegebene Offenbarung verabsolutieren, der Gegensatz der historischen Forschung zu den Voraussetzungen des religiösen Bewußtseins evident.

Man muß sich hüten, bei den großen Offenbarungsreligionen, die die Urkunden ihrer Vergangenheit kanonisiert haben, ein geschichtliches Interesse im modernen Sinn vorauszusetzen. Es scheint

mir keineswegs richtig zu sein, daß die alte Kirche die neutestamentlichen Schriften deshalb kanonisiert haben soll, weil ihr „ihre eigene Vergangenheit, je verwirrter und schwächlicher die Gegenwart erschien, immer wertvoller und heiliger wurde“ [1]). Modernen Romantikern solche Stimmungen zuzutrauen, würde ich keine Bedenken tragen; aber es ist sehr fraglich, ob man sie bei den alten Christen ohne weiteres voraussetzen darf. Denn diese haben doch keine Ahnung davon gehabt, daß das Urchristentum die „klassische Zeit“ der christlichen Religion gewesen sei und sich ebensowenig wie die späteren Juden, die die Thora kanonisierten, als Epigonen einer klassischen Religionsepoche gefühlt. Sondern sie sind der Ueberzeugung gewesen, daß Gott sich in der Vergangenheit durch Christus und die Apostel in einer für alle Zeiten maßgebenden Weise geoffenbart habe und daß dieser Offenbarung übergeschichtliche, absolute Bedeutung zukomme. Das Interesse „geschichtlicher“ Religionen geht mithin nicht auf die Geschichte in unserm Sinn, sondern auf die Offenbarung, d. h. die in die Geschichte hineinragende, transzendente Wirklichkeit.

Es ist somit völlig verfehlt, einen Gegensatz zwischen „geschichtlicher“ und „autoritativer“ Religion zu konstruieren. Luther hat, wenn man seinen Standpunkt phänomenologisch beleuchtet, nicht die „Geschichte“ gegen die Autoritätsreligion oder die Mystik, sondern eine religiöse Autorität, das Wort, gegen die autoritätslosen Schwarmgeister und die Autorität der katholischen Kirche geltend gemacht. Sein Interesse an der urchristlichen Geschichte war nicht größer als das der katholischen Kirche und die kirchengeschichtliche Arbeit der altprotestantischen Gelehrten ist lediglich Mittel zum Zweck gewesen und hat im Dienst der antikatholischen Polemik gestanden. Wenn es uns auch so scheint, als sei durch Luther die „klassische Zeit unserer Religion“, die Frömmigkeit des Urchristentums, wieder zu Ehren gekommen, so dürfen wir doch diesen unbeabsichtigten Nebenerfolg nicht mit den eigentlichen Intentionen Luthers verwechseln, dem es lediglich darauf ankam, aus dem Wort die Gewißheit der unwandelbaren, in allen Anfechtungen einen sicheren Halt bietenden Gnade Gottes zu schöpfen und der auf

1) v. Harnack, Die Entstehung des neuen Testamentes, 1914 S. 13.

dieses Wort gestützt es wagte, der katholischen Kirche den Fehdehandschuh hinzuwerfen. Vom Standpunkt katholischer Frömmigkeit erscheint er freilich genau so autoritätslos wie die Schwärmer, die auch die Autorität des Wortes verwerfen; in Wirklichkeit ist er genau so autoritätsgläubig gewesen wie seine katholischen Gegner und hat die Autorität des „Wortes" sogar durch seine reformatorische Tat noch gesteigert, weil es ihm nicht mehr eine Autorität neben der Tradition, sondern die Autorität war; ist für den Katholiken kein Weg zum Heile möglich ohne die Kirche, so führt für Luther und seine Anhänger der Weg zu Gott allein durch das Wort.

Vom phänomenologischen Standpunkt aus gesehen ist die Struktur der Ritschl-Herrmannschen Frömmigkeit derjenigen Luthers, aber auch der des Katholizismus dadurch verwandt, daß sie den Glauben an eine religiöse Autorität bindet, wenn sie auch an Stelle des „Wortes" den „geschichtlichen Christus" setzt. Den Satz der Lutheraner: „Wenn dein Wort nicht mehr soll gelten, worauf soll der Glaube ruhn" verwandeln Ritschl und seine Schüler in den andern: „Ohne den geschichtlichen Christus wäre ich Atheist." Somit haben sie jedenfalls nicht völlig unrecht, wenn sie sich auf Luther berufen, wenn es freilich auch ein sehr modernisierter Luther ist, den uns etwa Herrmanns „Verkehr des Christen mit Gott" vor Augen führt. Man sieht aber auch, daß der von Ritschl und Herrmann konstruierte Gegensatz von Mystik und „geschichtlicher Religion" ein rein dogmatischer, aber kein historisch-psychologisch begründeter ist und daß von ihnen unter „Mystik" sehr verschiedenartige religionsgeschichtliche Erscheinungen zusammengefaßt werden, wie ja für die orthodox-katholische Denkweise auch Luther mit den Schwarmgeistern in einer Linie steht [1]).

1) Der Gegensatz von prophetischer und mystischer Frömmigkeit, den Söderblom und Heiler durchzuführen versuchen, scheint mir in der Sache jedenfalls besser begründet zu sein. Sehe ich recht, so verbirgt sich dahinter der Gegensatz zwischen „enthusiastischer" und „mystischer" Frömmigkeit im eigentlichen Sinne, den ich auf den psychologischen Gegensatz von aktiver und kontemplativer Einstellung zurückführen möchte. Die aktiv eingestellten Enthusiasten, deren reinsten Typus etwa Paulus und Luther darstellen mögen, setzen ihren Glauben in Taten um und werden

Eine religiöse Autorität kann als solche nur solange in Geltung bleiben, als sie nicht geschichtlich verstanden wird. Für den Katholiken ist die Kirche nicht eine empirisch gewordene, geschichtliche Größe, sondern eine aus der Ueberwelt in das Diesseits hereinragende Wirklichkeit, die in ihrem Wesen zu allen Zeiten dieselbe ist; für den Juden ist die Thora nicht das Ergebnis bestimmter geschichtlicher Verhältnisse, sondern der geoffenbarte, unbedingten Gehorsam verlangende ewige Gotteswillen; und ebenso ist für Luther das „Wort" nicht eine Sammlung von Urkunden aus der Urgeschichte der Christenheit, sondern das Gesetz, das Gottes Zorn, und das Evangelium, das Gottes sündenvergebende Gnade predigt. Die Autoritätsreligion ist deshalb auch selten ein Hemmnis für die lebendige Frömmigkeit gewesen, weil der religiöse Mensch seine eigenen Fragen und Probleme an sie heranträgt. Paulus und Luther z. B. sind autoritätsgläubige Fromme und doch lebendige religiöse Menschen gewesen und die Verachtung, die moderne Theologen der Buch- und Autoritätsreligion entgegenbringen, scheint mir völlig unberechtigt zu sein. Das sacrificium intellectus, die unbedingte Beugung vor der religiösen Autorität, ist doch überall da selbstverständlich, wo man in dieser Autorität die normative Offenbarung Gottes erblickt, dergegenüber dem Menschen nichts

zu religiösen Propheten, möglicherweise auch zu Mittelpunkten neuer religiöser Gemeinschaftsbildungen. Der kontemplativ gerichtete Mystiker wie Philo, Origenes, Tersteegen — auch das Johannesevangelium gehört vielleicht hierher — zieht sich in die Einsamkeit zurück und wirkt deshalb meist nur auf kleinere Kreise. Es ist natürlich nicht gesagt, daß diese Typen immer ganz rein auftreten; es kann im Gegenteil recht viele Zwischenstufen geben. Von völlig anderer Art ist jedenfalls der damit nicht zu verwechselnde Gegensatz zwischen autoritätsgläubiger und autoritätsloser Religion, wie er im Verhältnis Luthers zu den Schwärmern, der altkatholischen Kirche zu den Gnostikern zum Ausdruck kommt. Auch hier handelt es sich selten um ein völliges Entweder-Oder; zwischen dem „Geist" und der religiösen Autorität besteht meist nur eine gewisse Spannung. Denn die meisten „Pneumatiker" und „Mystiker" sind durchaus autoritätsgläubig gewesen; die prinzipiell autoritätslose Frömmigkeit hat ja überhaupt erst unter dem Einfluß der modernen, die religiösen Autoritäten zersetzenden historischen Kritik Bedeutung gewinnen können. Ueber das Wesen der enthusiastischen Einstellung vgl. Jaspers, Psychologie der Weltanschauungen, 1919, S. 102 ff.

anderes übrig bleibt als völlige Unterwerfung. Das religiöse Leben wird durch solches sacrificium intellectus in keiner Weise geschädigt, und das Hemmnis, das solcher Autoritätsglaube für die wissenschaftliche Forschung bildet, darf den Forscher nicht zu ungerechten Urteilen über diese angeblich minderwertige Religionsstufe verführen.

Man kann, ohne sich einer Uebertreibung schuldig zu machen, behaupten, daß weder das Alte noch das Neue Testament jemals kanonische Autorität geworden wäre, wenn sie von den alten Christen mit den Augen moderner historischer Denkweise gelesen worden wären. Denn von den „heilsgeschichtlichen Zusammenhängen" zwischen alttestamentlicher und neutestamentlicher Frömmigkeit, von denen moderne Theologen reden, haben die ersten Christen nichts gewußt. Die älteste Christenheit fühlte sich als messianische Heilsgemeinde der Endzeit und nahm als selbstverständlich an, daß im Grunde alles um ihretwillen geschrieben sei, was im Alten Testament zu lesen ist (I. Kor. 10, 11) und daß die eigentliche Aufgabe der Propheten nur die gewesen sei, auf die Zeiten des Messias, die Herrlichkeit des neuen Bundes zu weissagen. Das ist das gerade Gegenteil geschichtlichen Denkens.

Dasselbe läßt sich aber auch von Luther sagen. Man braucht sich nur einmal Luthers Auslegungsmethode, wie O. Ritschl (Dogmengesch. des Prot. I, S. 84) sie geschildert hat, zu vergegenwärtigen, um das zu sehen. Der Gegensatz von Sünde und Gnade, das für Luther und den Altprotestantismus wichtigste religiöse Problem, hat auch für Luthers Auslegungsmethode entscheidende Bedeutung gewonnen. Die hellen und klaren Stellen, in denen von Gottes Gnade unzweideutig die Rede ist, sollen die Norm für die dunkeln und zweifelhaften abgeben. Und überall aus Luthers Bibel, aus dem Alten wie aus dem Neuen Testament, redet Luthers Gott zu uns, dessen Gnadenverheißungen unwandelbar sind und dessen Güte alle Morgen neu wird.

Vielleicht fällt von hier auch ein interessantes Licht auf die Geschichte der Bibelexegese. Es ist wohl kaum ein Zufall, daß die großen religiösen Persönlichkeiten der alten Kirche, Origenes, Ambrosius, Augustin, Vertreter der „mystischen", d. h. allegorischen Schriftauslegung gewesen sind, wogegen die Vertreter geschichtlicher

Auslegung, bei denen sich Ansätze modernen historischen Verständnisses finden, Ambrosiaster [1]) und Theodor v. Mopsuestia, nüchterne Rationalisten waren. Umgekehrt dürfte freilich die Verwerfung des allegorischen Schriftsinns durch Luther aus dem religiösen Bedürfnis entsprungen sein, in seinen Anfechtungen, einen klaren, festen Halt am Wort zu haben, der nur bei wörtlicher Auslegung der Heiligen Schrift gewährleistet schien.

Der innere Grund für diesen Tatbestand ist leicht zu sehen: Geschichtliche Kritik löst die religiöse Autorität auf. Sie relativiert sie, indem sie das, was für die religiöse Betrachtungsweise absolut, aus göttlicher Offenbarung herrührend erscheint, in geschichtliche Zusammenhänge einordnet, in Relationen auflöst. Ihr ist die Bibel nicht mehr Gottes Wort, sondern eine Sammlung von Urkunden aus der ältesten christlichen Vergangenheit, wie ihr die Kirche nicht eine transzendente, aus der Ueberwelt in das Diesseits hereinragende Größe, sondern das Ergebnis bestimmter geschichtlicher Prozesse ist. Sie zerstört in der Tat das Fundament, auf dem der Glaube ruht, wenn dieser sich auf ihre Fragestellungen einläßt. Denn die historisch-kritische Betrachtungsweise findet keine Grenze, auch nicht an der Person Jesu. Die kritische Leben-Jesu-Forschung der letzten Jahrzehnte hat auch die Grundlagen zerstört, auf der die Theologie Ritschls und Herrmanns den Glauben sicher fundamentieren wollte. Wie man sich auch zu der historischen Arbeit stellen mag, ob man sie als einen Fluch oder als einen Segen empfindet: an der von ihr geschaffenen theologischen Lage kann niemand vorbeigehen, der sich mit dem Problem: Glaube und Geschichte auseinandersetzen will.

Wir können das Ergebnis unserer Untersuchung dahin zusammenfassen: Wenn man unter Geschichte die Wirklichkeit versteht, die der intentionale Gegenstand der historischen Forschung ist, so ist es a priori unmöglich, den Glauben auf geschichtliche Tatsachen zu gründen. Ein anderer Sprachgebrauch von Geschichte aber führt zu Unklarheiten, wie jede doppeldeutige Begriffsbestim-

1) Ueber Ambrosiaster habe ich in meiner Dissertation „Die Exegese der paulinischen Briefe im Kommentar des Ambrosiaster" (Marburg 1919) noch ohne klare Erkenntnis dieser Zusammenhänge gehandelt.

mung und ist deshalb nach Möglichkeit zu vermeiden. Der Sphäre historischer Forschung ist jedenfalls die Welt des Ewigen, Absoluten transzendent.

Wenn unser Ergebnis richtig ist, so muß es sich auch auf das Problem des geschichtlichen Jesus anwenden lassen. Das ist auch in der Tat der Fall. Denn wenn wir uns der Frage zuwenden, wie sich der Christus, mit dem es der Glaube zu tun hat, und der historische Jesus, der Gegenstand geschichtlicher Forschung ist, zueinander verhalten, so läßt sich nachweisen, daß der historische Jesus niemals Gegenstand des Glaubens gewesen ist und daß er es seinem Wesen nach nicht sein kann. Diesen Nachweis, von dem aus auf die seinerzeit von Kähler [1]) vertretene Position ein neues Licht fällt, werden wir im folgenden zu erbringen haben.

1) Vgl. Kähler, Der sog. historische Jesus und der geschichtliche biblische Jesus, [2] 1896. Ich bemerke, daß ich Kählers Schrift erst gelesen habe, als ich von ganz andern Fragestellungen aus, von der innern Auseinandersetzung mit der religionsgeschichtlichen Forschung, insbesondere mit Bousssets „Kyrios Christos" (1913) her, zu einer ähnlichen Orientierung gekommen war.

(Fortsetzung im nächsten Heft.)

Wilhelm Wundts Bedeutung für die Theologie.

Von

D. Dr. Karl Thieme, Professor in Leipzig.

An der „Festschrift W. Wundt zum siebzigsten Geburtstage überreicht von seinen Schülern" (1902) [1]) hat sich auch ein Theologe mit einem Beitrag beteiligt. Er hat sich auch sonst zu Wundt als seinem Meister in usu rationis instrumentali bekannt. Aber wenn er nach dem Tode Wundts (31. August 1920) aufgefordert ist, in dieser Zeitschrift dessen Bedeutung für die Theologie kurz darzustellen, so möchte er dies möglichst unparteiisch und objektiv tun, ohne nur seine subjektiven philosophischen und theologischen Ansichten geltend zu machen, wie sie sich auch jetzt zu Wundt verhalten mögen. Es soll versucht werden, eine Verständigung der evangelischen Theologen über die Bedeutung Wundts für ihre Wissenschaft anzubahnen [2]). Etwas erleichtert ist sie uns durch seine Selbstbiographie „Erlebtes und Erkanntes", zu der er eine Woche vor seinem Tode das Vorwort geschrieben hat.

1. Ich betitelte jenen Beitrag „Philosophie der Theologie" [3]). Dies, eine Philosophie der Theologie, d. h. der Wissenschaft von der Religion, soll ja nach Wundt die Religionsphilosophie sein, statt, wie ihr Name besagt, die Religion selbst zu ihrem Gegenstand

1) Sie bilden die Bände XIX und XX der von Wundt herausgegebenen „Philosophischen Studien".

2) Die katholischen Theologen haben Wundt vielleicht eher mehr beachtet als die evangelischen. Aber ihre Stellungnahme mit zu berücksichtigen, wäre zu kompliziert. Sie ist z. B. bedingt durch psychologische Dogmen, wie sie ja ihre Kirche hat. Vgl. einen Artikel „Was soll Wundt für uns sein?" in der Revue néoscolastique, Louvain 1898, S. 60—66.

3) A. a. O. XX, S. 360—381.

zu machen. Also als Religionswissenschaft bestimmt Wundt die Theologie. Was er als Methodologe über sie geäußert hat und ob er als Philosoph mit ihren Ergebnissen demgemäß und sachentsprechend verfahren ist, ist dort dargestellt und geprüft [1]). Den Anspruch der Theologie, Glaubenserkenntnisse von Gott und den göttlichen Dingen aus Offenbarung als zweiter Erkenntnisquelle zu haben, hat Wundt monistisch bekämpft. Auch als er das eine Mal ausdrücklich gegen Theologen zu Felde zog, in den „Problemen der Völkerpsychologie" 1911, stritt er gegen Offenbarungsglauben hinter Troeltschs Rationalisierung des Irrationalen und bedauerte, daß sich die kritische Theologie „nicht zu dem Gedanken eines Herder und Hegel zu entschließen vermöge, daß die Menschheitsgeschichte die Offenbarung der Gottheit sei" (S. 110/1), was doch eine gerade bei Wundt [2]) überraschende anthropozentrische Zumutung ist. Ueberhaupt war jener Feldzug gegen die vermeintliche „Rezeption des Pragmatismus durch die deutsche Theologie" kein gut begründetes Unternehmen und für die Würdigung der „genetischen Religionspsychologie" Wundts seitens der Theologen nicht förderlich.

Aber das Auftreten Wundts für seine „genetische Religionspsychologie" gegen die von James war gut begründet und behält seine Bedeutung für die Theologie als Religionswissenschaft, auch wenn sie sich vom Philosophen ihr Ergebnis nicht wegrationalisieren läßt, daß die Religion Offenbarung als ihre Ursache erkennt. Vor Wundt war z. B. Julius Kaftan [3]) nachdrücklich gegen die Betrachtungsweise von James aufgetreten, die ein grober Verstoß

1) Vgl. auch Friedr. Traub, „Theologie und Philosophie" 1910, S. 32 bis 36. — In einer Zeit, wo immer mehr Philologen und Historiker die Leistungen der Theologen im Nu überbieten zu können meinen, wollen wir Wundt nicht vergessen, wie er in seiner „Logik" (^{3} III, 343/4) die Stellung der Theologie unter den historisch-philologischen Disziplinen beurteilt hat: sie sei „heute in ihren wissenschaftlichen Vertretern vielleicht das fortgeschrittenste Gebiet der Philologie geworden, das sich der vielseitigsten Rücksichtnahme auf die Hilfsgebiete befleißigt, und in dem daher die Methoden der philologischen Kritik und Interpretation einen hohen Grad der Ausbildung gewonnen haben".

2) Vgl. „System der Philosophie" $^{3 \cdot 4}$ I, 430/1.

3) Dogmatik $^{5 \cdot 6}$ 1909, § 2, 4.

gerade gegen die empirische Untersuchungsmethode sei. Recht verstanden sei es die Geschichte, auf deren Boden wir die Religion als eine gegebene Größe finden, und nicht das für sich genommene Innenleben des Einzelnen. Nicht dürfe das mystische Erlebnis aus der Wechselbeziehung mit den übrigen Gliedern des Ganzen der Religion gelöst und wie bei James für sich zum Gegenstand der Untersuchung gemacht werden. Demgegenüber müssen wir die Religion in der Geschichte aufsuchen und aus einer vergleichenden Betrachtung der Religionen entnehmen, was es um die Religion selber ist.

Wer wollte an dieser methodischen Forderung nichts Richtiges finden? Sie sollte Wundts genetischer Religionspsychologie bei ihren Gegnern zugute kommen! Haben diese recht damit, daß Wundt die Religion fast nur in den Anfängen der Geschichte aufsuche und seine vergleichende Betrachtung der Religionen die höheren zu sehr vernachlässige? Aber was ich vor zehn Jahren versuchte, Wundts genetische Religionspsychologie ins rechte Licht zu setzen, will ich jetzt nicht wiederholen [1]). Im allgemeinen haben ja die Religionspsychologen das aut James aut Wundt überwunden durch das et James et Wundt [2]).

Von Wundts Untersuchung von Mythus und Religion im 4. bis 6. Bande seiner zehnbändigen „Völkerpsychologie" gilt im besonderen, was Troeltsch [3]) von diesem Monumentalwerk im ganzen sagt, in Hinsicht auf prähistorische Themata seien seine Anregungen

1) Meine ziemlich ignorierte Abhandlung „Die genetische Religionspsychologie" erschien in der „Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie" LIII, 1911, S. 289—316.

2) Vgl. bei Wilhelm Koepp, Einführung in das Studium der Religionspsychologie, 1920, mit seinem nec-nec S. 69 doch auch S. 72/3. Wenn übrigens Koepp S. 24 als das Ergebnis bei Wundt bezeichnet „die Streichung der Religion als eines selbständigen, eigenbegründeten Faktors des Menschheitslebens", so verkennt er nicht nur den Religionsphilosophen, sondern auch den Völkerpsychologen, und ich muß doch wiederholen, daß dieser die Religion als eine Selbstoffenbarung des menschlichen Geistes auffaßt, in der aus ihm eine wirklich neue, selbständige Qualität heraustritt; vgl. in jener Abhandlung S. 307—309.

3) Die Dynamik der Geschichte nach der Geschichtsphilosophie des Positivismus. Philos. Vorträge der Kant-Gesellschaft Nr. 23, 1919, S. 92.

„kaum erst wirksam geworden; es bedarf Jahrzehnte zur Nachprüfung und Durcharbeitung". Mögen wir auch durch einen Söderblom, einen Heiler auf manchen Punkten schon über Wundt hinausgekommen sein, so bleibt es doch auf anderen wohl noch lange bei seiner maßgebenden Bedeutung als genialer Lehrer der Mythus- und Religionsforschung. Wie viel verdanken ihm die Alttestamentler Greßmann, den er in die Wissenschaft von den Märchen einführte, Gunkel, Hölscher! Sehr richtig nennt Scholz [1]) die Wundtsche Charakterisierung des Gottes gegenüber dem Dämon und dem Helden als ein Beispiel, an dem man sich klarmachen kann, was von einer systematisch noch kaum in Angriff genommenen psychologischen Klärung der religionswissenschaftlichen Grundbegriffe zu erwarten ist. Mich dünkt, daß bei den Theologen in Hinsicht auf sehr viele historische Themata die Anregungen jener drei Bände, besonders in der zweiten Auflage, „kaum erst wirksam geworden" sind; ihre stärkere Berücksichtigung würde fördern bei Themata wie die Weisheit der Götter, die Heiligkeitsattribute der Götter, die Heiligungsriten, die Christuslegende, die christliche Heiligenlegende. Und Troeltschs Satz „es bedarf Jahrzehnte zur Nachprüfung und Durcharbeitung" gilt auch für die theologischen Ethiker in Hinsicht auf ethologische [2]) und soziologische Themata aus den letzten Bänden der Völkerpsychologie wie z. B. Staat, Ehe und Familie, Eid. Ueber die Bedeutung der Lotzes „Mikrokosmus" und von Jherings „Zweck im Recht" in vieler Hinsicht übertreffenden Ethologie in Wundts „Ethik" ist wohl auch unter den theologischen Ethikern kein Streit gewesen.

2. Ueber die Hauptabsicht seiner Ethik und seiner Völkerpsychologie hat sich Wundt in seiner Selbstbiographie in beachtenswerter Weise ausgesprochen. Man kann sie nennen mit dem einen Wort: „Idealismus". Für den „Idealismus" wollte er wirken.

1) Religionsphilosophie 1921, S. 43. — Eduard Meyer klagte 1907 (Geschichte des Altertums [2] I, 1, S. 100), ihm sei ein Versuch einer Definition des Unterschieds zwischen Dämonen und Göttern aus der Literatur nicht bekannt. Aber der Wundtsche befand sich „Völkerpsychologie", 2. Band, 2. Teil, 1906, S. 462 ff. Auch Theologen haben oft nicht Wundt befragt.

2) Ueber den empfehlenswerten Terminus „Ethologie" vgl. Wundts Logik [3] III, 350 ff.

Aber was versteht er darunter? Den Gegensatz zum Individualismus! Die Philosophie habe für diesen Gegensatz „die Bezeichnung herausgegriffen, welche nach derjenigen philosophischen Weltanschauung benannt ist, die zum erstenmal in der Geschichte die unbedingte Ueberordnung der Gemeinschaft über die Einzelpersönlichkeit zum entscheidenden Ausdruck gebracht hat: das ist die platonische Ideenlehre, aus der in diesem wesentlichen Punkte der Idealismus in seinen Hauptgestaltungen hervorging“ [1]). Für „die unbedingte Ueberordnung der Gemeinschaft über die Einzelpersönlichkeit“ wollte Wundt wirken, der Ethiker des Gesamtwillens, der Völkerpsychologe. Das Problem der Gemeinschaft in ihrem Verhältnis zum individuellen Dasein gilt ihm als das früheste Problem der Philosophie und als das herrschende; um seine Entscheidung bewege sich im tiefsten Grunde ihre ganze Entwicklung; es ist das Problem aller Probleme. Er hat den philosophischen „Idealismus“ in seinem letzten Werk so formuliert, „daß, wie dereinst Plato sich ausgedrückt, die ‚Gemeinschaft früher sei als der einzelne‘, d. h. daß die geistigen Güter des Lebens als die objektiven, zunächst an die nationale und staatliche Gemeinschaft gebundenen angesehen werden müssen, durch die erst dem Streben und Wirken des einzelnen seine Lebensaufgaben vorgezeichnet seien“. Aber die Kehrseite jenes platonischen Satzes bilde der andere, „daß es keine Gemeinschaft gibt ohne die einzelnen und ihr Zusammenwirken in dem Ganzen, dem sie zugehören“.

Daß der „Idealist“ Wundt niemals die Kehrseite des „idealistischen“ Grundsatzes übersieht, ist wichtig für unsere Verständigung über seine Bedeutung für die Theologie. Denn diese kann keinen einseitigen, extremen Kollektivismus gebrauchen — diese Bezeichnung des Gegensatzes zum Individualismus ziehen wir „Idealismus“ vor. Sie muß ohnehin Wundts Lehre von den objektiven geistigen Werten und der Vergänglichkeit des Einzeldaseins [2]) aus Individualismus, Personalismus bestreiten. Aber der Kollektivist

1) Erlebtes und Erkanntes, 1920, S. 346 f. Zum folgenden s. 322, 344, 382/3, 385.

2) Den Glauben an die individuelle Unsterblichkeit bekämpft Wundt auch in „Erlebtes und Erkanntes“ S. 118 ff., 370.

Wundt ist besser als sein Ruf bei den Individualisten in der Religionswissenschaft und in der systematischen Theologie. In Fortsetzung meiner früheren Empfehlung des Wundtschen Kollektivismus, der etwas Vermittelndes habe, möchte ich auf einiges aus dem seither verflossenen Jahrzehnt eingehen.

Vermittelnd zwischen Individualismus und Kollektivismus verfährt man im allgemeinen in der religionsgeschichtlichen Schule. Daß diese ohne Männer wie Taine und Wundt nicht existieren würde, sagt Greßmann in seiner Schrift [1]) über sie da, wo er ihr Fragen nach dem Milieu der großen Persönlichkeiten rühmt. Aber von Wundt lernt man hier eben gar nichts Einseitiges. Die psychologische Analyse könne sich „der Beobachtung nicht entziehen, daß das Individuum, eben weil es der Träger der in allen tätigen psychischen Energien ist, seinerseits auf Grund der von außen empfangenen Anregungen eine selbständige Entwicklung durchmacht, infolge deren in ihm neue Kräfte entstehen, die auf die geistige Umgebung verändernd zurückwirken . . . . Jedenfalls steht aber fest, daß das ganze Verhältnis ein solches der Wechselbestimmung ist, oder daß, mit anderen Worten, das Prinzip der Abhängigkeit des einzelnen von der Umgebung durch ein Prinzip der Wirkung des einzelnen auf diese Umgebung ergänzt werden muß“ [2]). Daß die selbständige Entwicklung, die neuen Kräfte, die verändernde Rückwirkung in den großen Persönlichkeiten von gewaltiger, unberechenbarer Größe sind, involviert schon Wundts Lehre von den „führenden Geistern“, die seine vermeintliche Todfeindschaft gegen den Individualismus widerlegt und seinem Objektivismus zuwiderläuft [3]).

In einem Vortrag von 1917 [4]) bekämpft es Adolf v. Harnack, daß man, „um der Anerkennung der großen Männer zu entfliehen, sich beruft auf das Geheimnis des Kollektivismus, aus dem auch

1) Albert Eichhorn und die Religionsgeschichtliche Schule, 1914, S. 38 f.

2) Logik³ III, 398.

3) Vgl. Heinzelmann, Der Begriff der Seele und die Idee der Unsterblichkeit bei Wilhelm Wundt, 1910, S. 93 f.

4) Ueber die Sicherheit und die Grenzen geschichtlicher Erkenntnis. München 1917, S. 11.

die große Persönlichkeit lediglich als Exponent einer gegebenen Kraftmenge mit Notwendigkeit hervorgehe". Nun könnten zwar manchmal zwei müde Wanderer sich gegenseitig stärken [1]), aber in der Regel sei der Erfolg des Kollektivismus ein trübseliger. „Werden die Menschen immer klüger, je mehrere zusammen beraten? Ists nicht vielmehr wie bei einer Multiplikation von Brüchen: $\frac{1}{2} \times \frac{1}{2} = \frac{1}{4}$, $\times \frac{1}{2} = \frac{1}{8}$ und so fort, bis aller Verstand aus der großen Versammlung entflohen ist!" Aber anders als mit dem Verstand verhält es sich mit Gefühl und Wille. Neben dem in corpore = Dummkopf — vgl. Schillers Distichon — gibt es in corpore = Tüchtigkeit der Affekte, auch der sittlichen und religiösen. „An der Ausbildung des Intellekts", sagt Simmel [2]), „offenbart sich ... jenes Zurückbleiben des sozialen hinter dem individuellen Niveau, während sich innerhalb des Gefühlsbezirks das Gegenteil zeigen kann". Wenn Carl Maria von Weber über das große Publikum sagt: „Der einzelne ist ein Esel und das Ganze ist doch Gottes Stimme", so sei das die Erfahrung des Musikers, der das Gefühl der Masse anruft, nicht ihre Intellektualität. Mit v. Harnacks Bemerkungen scheint mir also das Geheimnis des Kollektivismus nicht erledigt zu sein [3]). Daß übrigens der erste aus seinem Vortrag oben angeführte Satz Wort für Wort auf Wundt zutreffen würde, muß man nicht zugeben. Aber vermag überhaupt irgendein Geschichtsphilosoph, der nicht „Transzendentarier" ist, eine uns ganz genügende Lehre von den führenden Geistern zu bieten? Es bleibe ununtersucht, inwiefern sich die Wundtschen führenden Geister von den Hegelschen „Geschäftsführern des Weltgeistes" unterscheiden.

1) Auf dieses Beispiel Rudolf Hildebrands habe ich in jener Abhandlung S. 293 verwiesen und seine Formel angeführt: „Eins und eins zusammen sind da nicht bloß zwei, wie sonst, sondern mehr". Aber v. Harnack entgegnet: „Eins plus eins plus eins ist hier sehr oft nicht drei, oder leisten drei Dienstboten wirklich soviel wie dreimal Einer?" Sehr oft? Manchmal? Vermögen nicht drei gute, fleißige Arbeiter, wenn sie gleichzeitig miteinander eine Arbeit verrichten, durch ihr Zusammen mehr zu leisten, als wenn sie einzeln nacheinander drangehen?

2) Grundfragen der Soziologie 1917, S. 44.

3) Was Gese (Einleitung in die Religionsphilosophie 1918, S. 27) aus jenem Wandererbeispiel macht, ist eine Ueberspannung ins Intellektuelle.

Jedenfalls steuerte Wundts Kollektivismus immer wieder von Hegels Extrem hinweg. Diesem fehle, „um zu einer haltbaren Geistesphilosophie zu gelangen, die psychologische Vertiefung in das individuelle Seelenleben und in die erst von ihm aus zu erschließenden seelischen Antriebe des gesellschaftlichen und geschichtlichen Lebens“ [1]). Und so dürfte zu der kollektivistischen Beeinflussung, die die wegen des Evangeliums im wesentlichen individualistisch, personalistisch sein sollende Theologie doch nötig hat, niemand berufener sein als Wundt, der Ethiker des Gesamtwillens, der Völkerpsychologe, der das Problem der Gemeinschaft in ihrem Verhältnis zum individuellen Dasein als das Problem aller Probleme proklamiert und nicht so einseitig zu lösen versucht hat, wie gerade Theologen seit seiner Ethik vom Jahre 1886 [2]) meist annehmen. Da wo Troeltsch a. a. O. (S. 80 Anm.) feststellt, daß von Wundt das bloß ‚Singuläre‘ „auch oft beschrieben wird, wie Schleiermacher oder Herder das Individuelle beschrieben haben“, ruft er aus „Ueberall ein Doppelgesicht!“ Also keine einseitigen, äußersten Theorien, sondern wegen der Vielseitigkeit des geistigen Lebens überall Ergänzung — Vermittlung! Soll die Theologie Schleiermachers qualitativen Individualismus festhalten, so ist ihr doch auch eine gewisse Dosis Kollektivismus von nöten und man kann ihr unbedenklich verordnen, sich gegenwärtig etwas Wundtschen einzuverleiben.

Beim Eintreten für diesen Individualismus [3]) habe ich doch auch an Kahnis' kollektivistische Bestimmung des Subjekts erinnert, dem die Theologie zukommt: dies sei nicht der einzelne Theologe, sondern die Kirche; zwar bestehe die Theologie nicht ohne Theologen, aber die Theologen seien doch nur Organe eines unsterblichen Selbst, das mit seinen Organen nicht kommt und geht. Kahnis hatte sich

1) Sinnliche und übersinnliche Welt 1914, S. 310/1.

2) Auf ihre individualistischen Elemente machte Wundt selbst aufmerksam in seiner lehr- und genußreichen Streitschrift „Zur Moral der literarischen Kritik“, 1887. Recht klärend ist auch seine Rede „Ueber das Verhältnis des einzelnen zur Gemeinschaft“ in seinen „Reden und Aufsätzen“, 1913, S. 36—65.

3) In dem Vortrag „Persönlichkeit und Gemeinschaft ein Gegenwartsproblem der Kirche“, 1918, S. 21.

eine Zeitlang innerhalb Hegels Philosophie bewegt. Wundt aber steht schwerlich hinter einer doch ähnlichen kollektivistischen Bestimmung in unserer neuesten Glaubenslehre. Nach Stephan (S. 221) kann die Weltanschauung des Glaubens „heute nur das Ergebnis des organischen, obschon vielfach unbewußten Zusammenarbeitens der Einzelnen in der Gemeinschaft sein". Sie könne nicht in Einer Person für alle Frommen vorbildlich erwachsen. „Hat weder Leibniz noch Kant noch Schleiermacher diese Leistung vollbracht, so darf sie heute erst recht von keinem Einzelnen erwartet werden. Nur in der Gemeinschaft strömt eine so vielseitige Kenntnis der wissenschaftlichen Arbeit, vom religionswissenschaftlichen bis zum naturwissenschaftlichen Gebiet, zusammen, daß ein allumfassendes Weltbild entstehen und als Gemeinbesitz der evangelischen Christenheit die innere Einigung mit ihrem religiösen Erleben finden, d. h. zur Weltanschauung werden kann." Gewiß ein schwierig vorstellbarer Prozeß, die Schöpfung der Weltanschauung in der Gemeinschaft! Sollte man nicht zu seiner Klärung einen Gemeinschaftspsychologen wie Wundt aufbieten? Wie hat übrigens gerade dieser Gemeinschaftspsychologe und Weltanschauungsphilosoph in seiner Selbstbiographie sich über philosophische Systemschöpfung ausgesprochen? „Jedes philosophische System hat selbst den Charakter eines Kunstwerks, das allerdings mehr als andere Werke der Kunst die Spuren kollektiver Kräfte der nationalen Gemeinschaft, auf der es ruht, an sich zu tragen pflegt, aber zu seinem endgültigen Abschlusse der schöpferischen Tätigkeit der individuellen Persönlichkeit nicht entraten kann" (S. 318/9). Etwas ganz anderes als ein philosophisches System ist die evangelische Weltanschauung. Aber kann diese jemals Kollektivschöpfung sein ohne führenden Geist? — Also schon bei ihrer Selbsterfassung ringt die Theologie mit der im Verhältnis von Persönlichkeit und Gemeinschaft enthaltenen Antinomie.

Wie man zu einem kollektivistischen Problem in der neuesten Glaubenslehre Wundt aufbieten möchte, so sollten seine Psychologie der Gemeinschaft, des Gesamtwillens, der Gesamtpersönlichkeit und seine darauf erbaute Ethik und Metaphysik nicht unverwertet bleiben beim neuen Durchdenken älterer kollektivistischer Ideen wie Schleiermachers „Gemeingeist" und „Gesamtleben", Schenkels „Kollektiv-

person des Bösen", Ritschls „Reich der Sünde" und „Gemeinderechtfertigung". Sollten sie keinen Wert haben für die Begriffsbestimmung des Heiligen Geistes, von der doch noch immer Ritschls [1]) Klage gilt, es sei „ja kaum ein Glied der christlichen Gesamtanschauung von der Theologie stets so vernachlässigt worden wie dieser Begriff"? Doch ich breche meine abermalige Empfehlung Wundts als Kollektivisten ab und wende mich einem Beitrag zu seiner Charakteristik zu. Ohne das Problem, das der große Weise Wilhelm Wundt aufgibt, schon ganz lösen zu können, versuche ich doch seine Bedeutung für die Theologie weiter zu bestimmen.

3. Troeltsch hat Wundt folgendermaßen charakterisiert [2]).

Er gelte für gewöhnlich als Geistesverwandter Lotzes und Fechners und somit als Versöhner der deutsch-idealistischen Metaphysik mit den modernen Naturwissenschaften. Allein man müsse den Sachverhalt vielmehr umkehren. „Dann kommt Wundt ganz wesentlich von den Naturwissenschaften her .... und hat diesem an den Naturwissenschaften gebildeten, rein kausalen und empirisch-induktiven Verfahren die idealistische Metaphysik zum Schlusse noch angeglichen. Diese selbst ist weder der Ausgangspunkt, noch die originelle Leistung, noch die fruchtbare Wirkung seines Denkens. Sie ist vielmehr eine Abbiegung von seinem Hauptwege, der nur positive Wissenschaften kennt und der Philosophie genau wie Comte nur die Aufgabe der schließlichen Vereinheitlichung der positiven Wissenschaften zuschreibt. Daß er bei dieser Vereinheitlichung ganz zuletzt voluntaristisch-idealistische Positionen gewinnt ... das ist eine mehr oder minder gewaltsame und jedenfalls anhangsweise vollzogene Umkehr zu den Traditionen der deutschen Philosophie, die mehr seinem menschlichen Charakter als der Konsequenz seines Ausgangspunktes entspricht."

Diese Charakteristik ist nicht mehr haltbar nach Wundts Selbstbiographie „Erlebtes und Erkanntes". Man mußte freilich schon aufmerken bei seiner Erklärung im Vorwort zur 1. Auflage seines „Systems" (1889), daß die Entstehung seiner metaphysischen Grundanschauungen vor die — eindringendere — Beschäftigung mit den einzelnen Gebieten falle [3]). Aber nunmehr macht er es uns durch die

1) Rechtfertigung und Versöhnung [3] III, S. 501, 569. — Das Getriebenwerden vom Heiligen Geiste klärt z. B. die Behauptung Wundts, die ich in jenem Vortrag S. 12 erwähnt habe.

2) A. a. O. S. 67/8. Die Unterstreichungen rühren von mir her.

3) Vgl. meine Bemerkung in der „Zeitschrift für Philosophie" 102. Bd., 1893, S. 318.

Selbstbekenntnisse seines Abschiedswerks, die gleich in dessen Titel angedeutet sind, ganz klar, daß seine voluntaristisch-idealistischen Positionen von seinem menschlichen Charakter ausgehen — aber in ganz anderer Weise, als es Troeltsch offenbar meint. Ja schließlich bekennt er hier ganz offen, daß seine einzelwissenschaftlichen Theorien und seine Metaphysik überall zusammenhängen sollen [1]). Alle seine zusammenhängenden Erkenntnisse stehen ihm aber in einem innerlichen Zusammenhang mit seinen Erlebnissen; er betrachtet seine „Erlebnisse und Erkenntnisse als zugehörig zu einer in sich mehr und mehr einheitlichen Weltanschauung." Viel mehr als Erzeugnis des Erlebten denn als ein ursprüngliches Eigentum erklärt er offenbar in seinem eigenen Fall den Charakter, von dem das Erkannte ausgeht, und wie Goethe kurz vor seinem Tode zu Soret sagte: „Mein Werk ist das eines Kollektivwesens, das den Namen Goethe trägt" [2]), so überspannt auch er gleich S. 6 den Kollektivismus: „Geht doch überall das Individuum aus der Gemeinschaft hervor. Die Anschauungen, die persönlichen Bestrebungen und Handlungen des einzelnen sind doch im letzten Grunde Erzeugnisse des gemeinschaftlichen Lebens, aus dem sich das persönliche Leben nach seinen besonderen Richtungen entwickelt." Damit begründet er aber, daß er die politische Seite seiner Erlebnisse obenan stellt. Schon im Vorwort bezeichnet er als das für ihn sein Leben lang wirksamste Motiv das politische, die Teilnahme an den Interessen von Staat und Gesellschaft. Der Höhepunkt seines politischen Lebens war die vierjährige Mitgliedschaft an der zweiten badischen Kammer im vierten Jahrzehnt seines Lebens. Sein politisches Interesse erzeugte damals als

1) S. 124/5: „Von diesem Augenblick an ist es mir in fortschreitendem Maße klarer und klarer geworden, daß es keine wissenschaftliche Erkenntnis gibt, die nicht zugleich in irgendeinem Maße philosophische Erkenntnis wäre, und ebenso umgekehrt keine philosophische Erkenntnis, die nicht mit der Gesamtheit der einzelnen wissenschaftlichen Erkenntnisse zusammenfiele. Von da an hat sich mir daher in fortschreitendem Maße die Nötigung aufgedrängt, die einzelne Arbeit jedesmal gleichzeitig der tatsächlichen Wirklichkeit und einer das Ganze dieser Wirklichkeit umfassenden Weltanschauung einzuordnen."

2) Jubiläums-Ausgabe in 40 Bänden 4, 296; vgl. zu Eckermann 17. Febr. 1832: „Im Grunde aber sind wir alle kollektive Wesen" usw.

voluntaristisch-idealistische Positionen die Ethik des Gesamtwillens, die Fortsetzung Hegels.

Aber obwohl Wundt die politische Seite seiner Erlebnisse obenan stellt, hat er doch jenes Bekenntnis über den innerlichen Zusammenhang zwischen seinen Erlebnissen und dem Ganzen seiner Erkenntnisse nach Schilderung (S. 116 ff.) eines Erlebnisses seiner Jugend gemacht, das ihm als ein religiöses gilt. In seinem 25. Lebensjahre waren es die ersten Stunden und Tage nach einem heftigen Blutsturz, „von denen ich sagen darf, daß sie eine völlige Umkehrung meiner Lebensanschauung hervorgebracht haben." In ihnen erlebte er in schmerzlosem Zustande „das Gefühl, abgeschlossen zu haben mit allem, was das Gemüt beunruhigen kann, mit allem Streben und Wollen, das Gefühl, das Leben vollendet zu haben". Er erlebte „die Ruhe des Sterbens". Seine Ueberzeugung ist nun „die Einheit dieser Ruhe vom Leben mit dem religiösen Gefühl". Es werde „für den irgend einmal der unzerstörbaren Ruhe des reinen seelischen Seins teilhaft Gewordenen das eigene innere Erlebnis zum unmittelbaren Gottesbewußtsein". Sein Erlebnis erkennt er in dem Gedanken Meister Eckharts, „daß die menschliche Seele in ihrer vollkommenen Reinheit von allem, woran sie im Leben mit innerer Notwendigkeit als ihre sinnliche Verkörperung gebunden ist, losgelöst gedacht vollkommen eins mit der Gottheit selbst ist, und daß es außer dieser innerlich erlebten keine andere Gottheit gibt".

Ueber diese seine immanente Gottesidee führt Wundt nun noch folgendes aus.

Es gilt „in sich selbst die Einheit seiner eigenen Seele mit der Gottheit und mit ihr die Einheit von Gott und Welt wiederzufinden". „Die Immanenz des göttlichen Seins in der menschlichen Seele schließt jedoch die Transzendenz Gottes keineswegs aus, sondern bleibt vielmehr die einzige feste Grundlage dieser Transzendenz." „Wo soll in der Tat das menschliche Bewußtsein die Gewißheit eines göttlichen Seins hernehmen, wenn nicht aus seinem eigenen Sein oder, anders ausgedrückt, woher die Gewißheit einer Transzendenz Gottes jenseits der wirklichen Welt außer aus der Immanenz Gottes in dieser Welt?" „Das göttliche Sein in uns ist das einzige lebendige Zeugnis für ein das Universum erfüllendes göttliches Sein außer uns." „Es gibt keine Sittlichkeit ohne Religion. Ihr Zusammenhang besteht . . . . darin, daß die sittliche Welt die Form ist, in der sich

die Gottesidee in dem Bewußtsein der einzelnen Menschen und der Gemeinschaft, in der sie leben, offenbart. In diesem Sinne sind die sittlichen Ideen .... Lebensformen des Menschen, insofern in ihm selber die Gottheit lebendig ist."

Zu diesen letzten religionsphilosophischen Ausführungen Wundts ist zu bemerken, daß seine „Gewißheit einer Transzendenz Gottes jenseits der wirklichen Welt" nicht etwa anders als pantheistisch zu verstehen ist. Von „geläutertem Theismus in der Form des Panentheismus" [1]) kann bei Wundt keine Rede sein. „Wirkliche Welt" ist anthropozentrisch, geozentrisch gemeint; vom kosmozentrischen Standpunkt aus gibt es nach Wundt keine Transzendenz des „das Universum erfüllenden göttlichen Seins". „Die Einheit von Gott und Welt" bedeutet, daß das Universum die Totalität des Seins, der Inbegriff aller Realität ist, außer ihm also keine andere existiert. Ueber das All, das Weltganze hinaus existiert nichts, Wundts „übersinnliche Welt" ist das absolute unendliche geistige Sein oder der letzte Grund und Zweck der Dinge und dies ist die Gottheit, mit der sich die menschliche Seele als vollkommen eins erlebt.

Es ist gut, daß Wundt uns sein religiöses Grunderlebnis noch anvertraut hat. Denn es hilft uns natürlich, seine dadurch bestimmten religionswissenschaftlichen und religionsphilosophischen Erkenntnisse besser zu verstehen. Daß die ersteren nicht unbeeinflußt von den letzteren, sondern beide zusammengestimmt sind, hat man ja längst festgestellt [2]). Nunmehr beleuchtet uns sein mystisches Erlebnis die Bestimmung „Zugehörigkeitsgefühl" in seiner bekannten Begriffsbestimmung der Religion als des Gefühls der Zugehörigkeit der sinnlichen zu einer idealen übersinnlichen Welt. Gefühl der

1) So Eisler, W. Wundts Philosophie und Psychologie, 1902, S. 209, und vor allem Emmel, Wundts Stellung zum religiösen Problem, 1912, S. 97 ff.

2) Vgl. z. B. meinen Artikel über Wundt in RGG 5, S. 2171. Wirth sagt in seinem Nachruf (Archiv für die gesamte Psychologie XL, 3. und 4. Heft, 1920, S. VI), wenn Wundt am Schluß seiner Religionspsychologie das Wesen der Religion darstellen will, „so sucht auch er einfach seine eigene philosophische Stellungnahme zu ihr als Erzieher zu lehren", wie sie aus seinen metaphysischen Werken bekannt ist.

Zugehörigkeit bedeutet zuhöchst Gefühl der Einheit mit dem Unendlichen.

In dem mystischen Erlebnis Wundts, das er selbst mit Eckhart deutet, „dem gewaltigen Manne“ [1]), stimmt auch die bei ihm durch die Todesnähe vermittelte Seelenruhe vom Leben, sein „Gefühl, abgeschlossen zu haben mit allem Streben und Wollen“, mit der inneren Stille, dem Seelensabbat der Mystiker. Von Ekstase und der Mystik der „pragmatischen“ Religionspsychologie unterscheidet er selbstverständlich sein Erlebnis. Meinte er gegen diese Religionspsychologie fordern zu müssen, „daß man bei der Betrachtung eines bestimmten Lebensgebietes nicht eine einzelne Erscheinungsgruppe (die religiöse Ekstase) herausgreift und alle andern vernachlässigt“ [2]), so hat er demgemäß bei der oben mitgeteilten religionsphilosophischen Betrachtung seines individuellen mystischen Erlebnisses auch die gemeinmenschlichen sittlichen Ideen nicht vernachlässigt, sondern sie gewertet als „Lebensformen des Menschen, insofern in ihm selber die Gottheit lebendig ist“. Die Religion ist ja nach Wundt eine metaphysisch-ethische Schöpfung, das religiöse Gefühl „kein einfaches Gefühl . . . sondern eine Resultante aus den Gefühlen, die der zunächst nur dunkel geahnten Idee des Uebersinnlichen und den ganz anders gearteten Gefühlen entstammen, die . . . . in der Idee der Zugehörigkeit des einzelnen zu der Gemeinschaft, in der er lebt, ihre Quelle haben“ [3]). Aber jene metaphysische Wurzel ist doch diejenige, welche „ihr ursprünglich zugehört“ (S. 535), ihr Spezifisches ist. Diese Erkenntnis entspricht dem mystischen Erlebnis, das dem jungen Wundt beschieden wurde. Ihm jedenfalls war die Idee des Uebersinnlichen, Unendlichen, die Gottesidee nicht eine „dunkel geahnte“, sondern eine in jenen unvergleichlichen Gefühlen erlebte. Betraf die vollkommene Ruhe vom Leben, das

1) S. 328 seiner Selbstbiographie stellt er ihn über Luther. Er hatte seine Predigt von dem in der menschlichen Seele lebenden Gott schon einigemal in seinen letzten Werken gerühmt, Sinnl. und übersinnl. Welt S. 423; Völkerpsychologie X, S. 418.

2) Probleme der Völkerpsychologie S. 106. Eben dasselbe sahen wir oben S. 215 Kaftan gegen James fordern.

3) Völkerpsychologie VI², 1915, S. 536/7.

Gefühl, abgeschlossen zu haben mit allem Streben und Wollen, auch das sittliche Leben und Streben, die Zugehörigkeit zu der Gemeinschaft, in der er lebte? Er erzählt, daß er seinen Bruder von auswärts hatte kommen lassen, um von ihm Abschied zu nehmen. Es bleibt ihm jedenfalls auch dabei, daß die der sinnlichen Welt angehörende „sittliche Welt die Form ist, in der sich die Gottesidee . . . offenbart", daß „die sittlichen Ideen . . . . Lebensformen des Menschen sind, insofern in ihm selber die Gottheit lebendig ist".

Ehe wir aber auf den Zusammenhang zwischen Wundts metaphysischen und ethischen Erkenntnissen eingehen, sei über sein jene bedingendes mystisches Erlebnis noch folgendes festgestellt. Wenn er das Erleben „der unzerstörbaren Ruhe des reinen seelischen Seins" als unmittelbares Erleben der Gottheit in der eigenen Seele schätzt, wenn er mit Eckhart verkündet, daß die menschliche Seele in ihrer vollkommenen Reinheit und Losgelöstheit von allem Sinnlichen „vollkommen eins mit der Gottheit selbst ist", so ist das einfach Monismus des Geistes, Spiritualismus: das Absolute, die Gottheit, die mit der Totalität alles Seins und Geschehens eins ist, ist Geist, und je reiner von allen sinnlichen Bestimmtheiten die menschliche Seele ihre Geistnatur erlebt, um so vollkommener wird sie ihrer Gottnatur unmittelbar inne. Es ist hochinteressant, daß Wundt hinter seinem religiös-metaphysischen Glaubensbekenntnis: Gott ist Weltwille, Gott ist Geist, das Erlebnis seiner Jugend enthüllt, in dem er als Sterbender seines Geistseins inne ward.

4. Aber seit 1880 hatte Wundt gelehrt, daß „das Uebersinnliche von uns als ein Gegenstand sittlicher Forderungen gedacht wird" [1]). Man solle nicht „verkennen, daß jene Ueberzeugung von einem außerhalb der Erfahrung gelegenen Weltzweck . . . einzig und allein auf einem *ethischen* Postulate beruht, daß sie ein Glaube, kein Wissen ist, weil „die entscheidenden Zeugnisse für dieselbe *nur* in uns selber liegen". Diesen Begründungssatz „weil" usw. hat Wundt später gestrichen, da er ihm, wie er mir 1898 einmal sagte, „zu subjektivistisch" erschien. Aber auch noch die 3. Auflage der „Logik" fährt fort: „Denn mag sich auch das sittliche Streben der

1) Essays [2] S. 346 (vgl. 414 u.); Logik I, 1880, S. 372 ff.; [3] I, 1906, S. 400 ff.

Menschheit in zahlreichen objektiven Tatsachen verkörpert haben, so würde diesen doch ohne unser hinzutretendes moralisches Gefühl nicht die geringste überzeugende Kraft beiwohnen, um ihnen einen ihre eigene Existenz überdauernden absoluten Wert zuzuschreiben."

Wundt folgte also — Kant, der mit seinen praktischen Forderungen des Uebersinnlichen „auf dem richtigen Wege war". Im „System" (3·4 I, 395, 430) betonte er „die unvergängliche Wahrheit des Kantischen Satzes, daß die sittliche Weltordnung der einzige wirkliche Beweis für das Dasein Gottes sei". Wo er im „System" [1]) zu den zahlreichen objektiven Tatsachen, in denen sich das sittliche Streben der Menschheit verkörpert hat, nämlich zu den empirisch gegebenen, immer umfassender werdenden menschlichen Willensgemeinschaften, das Ideal der Humanität hinzupostuliert, da läßt er unser moralisches Gefühl hinzutreten, um jenen Tatsachen den ihnen als Mitteln zum absoluten Weltzweck eigenen Wert zuzuschreiben, der in ihrer Richtung zunächst jenes Ideal hinzuzupostulieren berechtigt. Hier spricht er es freilich nicht ausdrücklich aus, daß es unser moralisches Gefühl dafür, wie die Entwicklung verlaufen soll, oder „der sittliche Maßstab, den der Mensch in sich trägt" [2]), oder die praktische Vernunft ist, die das Ideal und die übersinnliche Welt postuliert. „Deutlicher kann man", sagt Troeltsch [3]), „den Uebergang in eine andere Dimension nicht wohl zugleich vollziehen und verbergen." Aber hatte nicht Wundt in dem Abschnitt „Glauben und Wissen" seiner „Logik" darauf vorbereitet, daß er Kant folge, der „auf dem richtigen Wege war"?

Auch noch in „Sinnliche und übersinnliche Welt" [4]) heißt die

1) 3·4 I, 390: „Wohl aber darf dem bisherigen Verlauf der menschlichen Entwicklung die Zuversicht entnommen werden, daß in der Richtung auf das hier gesteckte Ziel alle Entwicklung verläuft oder, wo sie in der Wirklichkeit abweichende Wege einschlägt, wenigstens in dieser Richtung verlaufen sollte."

2) Logik 1 I, 376/7; 3 I, 404. Vgl. RGG 5, S. 2169/70.

3) A. a. O. S. 80. Ebenso schon Traub a. a. O. S. 44.

4) 1914, S. 371. Das ist kein Widerspruch zu „Denkpostulat" S. 352. Postulate sind in der Erfahrung begründet. Zu ihr das Ideal hinzuzudenken, wird die Vernunft genötigt von ihrer praktischen Seite, die in der Erfahrung seine Vorstufen erfühlt.

allgemeine Kulturgemeinschaft der Menschheit „ein sittliches Postulat". Aber in diesem Werk kritisiert Wundt Kants Lehre vom Primat der praktischen Vernunft als dualistisch und skeptisch [1]) und stellt sich nicht mehr wie Kant zu den Gottesbeweisen [2]). Die neue Stellung bekennt er am Schluß seines „Leibniz" 1917.

Schon in dem Abschnitt „Philosophie und Theologie" rühmt er als Prinzip der Harmonie zwischen ihnen Leibniz' Prinzip der Gleichberechtigung einander ergänzender Standpunkte, das Hegel zu einer leitenden Idee seines Systems gemacht habe, wenn er die Religion im Reich der Vorstellungen dasselbe nannte, was die Philosophie im Reich der Begriffe sei (S. 117 ff.). Durch die Hinzunahme eben dieses Prinzips der Anwendung verschiedener Standpunkte der Betrachtung auf den gleichen Gedankeninhalt läßt er dann am Schlusse (S. 127 ff.) die von Leibniz erneuerten drei scholastischen Gottesbeweise einen anderen Sinn gewinnen. „Es handelt sich bei ihnen überhaupt nicht um Beweise, sondern um die Betrachtung philosophischer Begriffe unter religiösen Gesichtspunkten. Wenn Leibniz sein Weltprinzip ‚Harmonia universalis id est Deus' nennt, so soll die Harmonie kein Beweis für das Dasein Gottes sein, sondern Harmonie und Gott sind nur verschiedene Ausdrücke für ein und dieselbe Sache. Harmonie ist der philosophische Begriff, Gott die ihm entsprechende religiöse Vorstellung. . . . . Im Hinblick hierauf darf man wohl zweifeln, ob die Beibehaltung der drei Gestaltungen der Gottesidee in dieser dem Prinzip der Einheit von philosophischer und religiöser Weltbetrachtung entsprechenden Form die tiefere und befriedigendere sei, oder die Kantische Beschränkung auf den sogenannten moralischen Gottesbeweis, die sich auf einen Teil der Weltordnung beschränkt, für diesen aber an dem scholastischen Prinzip des logischen Beweises festhält . . . . Hier besteht aber der Wert der drei alten in die sogenannten Gottesbeweise gekleideten Formen der Gottesidee darin, daß sie sich auf die letzten Grundlagen des religiösen Glaubens beziehen, in denen sie nichts anderes als Grundlagen der Wissenschaft selbst in ihrer dem religiösen Bewußtsein adäquaten Form sind."

Die Absage an Kant gilt seiner Beschränkung der Gottesidee und des philosophischen Glaubens auf das Moralische. Aber intellektualistische Denkweise wäre auch einseitig. Leibniz' System wird gerühmt, weil es an Stelle der rationalistischen Motive „das

1) S. 307 f., 315 ff., 322/3.

2) S. 409. Ihr Fall „liegt lediglich darin begründet, daß es überhaupt verkehrt ist, die Idee des Unendlichen beweisen zu wollen, da sie doch ein Postulat des Denkens ist, für das ein Beweis ungefähr ebensoviel Sinn hat, als wenn man einen solchen für den logischen Satz des Widerspruchs führen wollte."

unmittelbare seelische Erleben zum Urbild alles geistigen wie kosmischen Geschehens erhebt. Dieser Wendung entspricht es, wenn schließlich nicht die Weltvernunft, sondern die Weltharmonie, also im Grunde eine ethisch-ästhetische Idee als der letzte Inhalt des Gottesbegriffs erscheint." Also fehlen soll die emotionale, moralische Seite auch nicht. Wundt will wie Leibniz vermitteln und verbinden.

Daß er nicht nur „ein Kantianer mit praktischen Postulaten" war, gehört nun aber zu seiner Bedeutung für die Theologie. Schon 1910 bemerkte er einmal mir gegenüber, daß ich ihn zu sehr so interpretiere, gab aber dabei zu, daß die Werturteile der aristokratischen Nietzscheaner gegen sein christlich-demokratisches Humanitätsideal theoretisch nicht zu widerlegen sind. Auch Kaftan in seiner Auseinandersetzung mit Wundt am Schluß seiner „Philosophie des Protestantismus" interpretiert ihn nach dem „System" noch so [1]). Aber seine letzten Werke bringen eben die Absage an Kant. Ihre Bedeutung für die Theologie besteht darin, daß sie ihre Prüfung des durch Ritschl in ihr wirksamen Neukantianismus fördert. Ich rede nicht von seiner Ueberwindung — denn nur über die Notwendigkeit seiner Prüfung sind wir uns alle einig. Ueber diese Lage der gegenwärtigen Theologie braucht man in dieser Zeitschrift nichts weiter zu sagen [2]).

5. Wie aus dem zuletzt angeführten Satz Wundts erhellt, war seine Auffassung von Gottesidee und Glaube nicht etwa rationalistisch, panlogistisch geworden. „Voluntaristisch" blieb seine Vernunftreligion. Und ihr Pantheismus assimilierte sich, wie wir lasen,

1) 1917, S. 385/6: „Schließlich ist es auch bei Wundt eine praktische Ueberzeugung, eine darin wurzelnde Idee, d. h. ein Glaube, in welchem die Einheit des Erkennens, die Zusammenfassung des Ganzen als eines Ganzen begründet ist." Kaftans Auseinandersetzung leidet an Unklarheiten über Wundts „Gesamtwillen".

2) Vgl. etwa in Kürze Heinzelmann, Die erkenntnistheoretische Begründung der Religion, 1915. Wo übrigens Heinzelmann bei seiner eigenen Begründung S. 45/6 Wundts Prinzip der schöpferischen Synthese verwendet, kommt er nicht ohne — doch vor allem praktische! — „Nöte" und „Bedürfnisse" aus und führt die „schöpferische Wirkung des Transzendenten" ein, was jenem Prinzip doch allzufern liegt.

nur das Pantheistische, das Leibniz „entschlüpfte“ [1]): Harmonia universalis id est Deus — „Harmonie und Gott sind nur verschiedene Ausdrücke für ein und dieselbe Sache“. Aber was für eine Bedeutung kann denn eine solche Vernunftreligion für die Theologie haben, die dieses Identifizieren dualistisch, panentheistisch überbietet? Hier sei kurz an das Selbstverständliche erinnert, daß die Bundesgenossenschaft eines idealistischen Monisten vom Range Wundts uns wichtig war und ist im Kampf gegen naturalistische Monisten wie Haeckel und Ostwald [2]). Es ist mir unverständlich, wie Arthur Drews [3]), ein idealistischer Monist wie Wundt, dessen Philosophie bezeichnen kann als „von Grund aus irreligiös“, wegen ihrer „Leugnung einer objektiven Teleologie . . unfähig . . zur Unterlage irgendwelcher Religiosität zu dienen“. In Wahrheit begründet sie pantheistische Religiosität recht kräftig, und es war verständlich, daß Weinel [4]), gegen den Drews dies behauptet, „in Wundts großen Arbeiten die Vorboten einer einheitlichen Gesamtweltanschauung sehen“ zu dürfen meinte. Bei Drews fällt einem doch auch jene dem Naturalismus unerschwingliche Stelle des „Sy-

1) „Leibniz“ S. 118. Im „System“ $^{3\cdot4}$ I, 431 urteilte Wundt noch ziemlich scharf über das monadologische System, „das Theismus und Pantheismus . . . kurz von allem etwas und nichts ganz war“.

2) Gegen diese Wundt in „Die Kultur der Gegenwart“ I, VI Systematische Philosophie ^{3} 1921, S. 119 ff. — In dieser neuen Auflage schreibt Oesterreich S. 382: „Wundt, der dem Pantheismus in vieler Hinsicht nahe steht und dessen Schriften ihm in wirksamer Weise den Weg bereiteten, indem sie den voluntaristisch-spiritualistischen Monismus schufen, hat ihn persönlich als letztes Wort doch stets abgelehnt. Der Weltgrund kann nach ihm überhaupt nur postuliert werden. Von seinen Eigenschaften wissen wir nichts, wir können nur vermuten, daß unser sittliches Menschheitsideal sich als seine Folge ergibt.“ Ich halte die von mir unterstrichene Behauptung für ganz unrichtig. Vgl. oben S. 225 und Wirth a. a. O. S. VIII über jenes mystische Erlebnis, „das für Wundts Leugnung einer transzendenten Gottheit und der individuellen Unsterblichkeit fortan grundlegend wurde“. Auch Heußner (Einführung in Wilhelm Wundts Philosophie und Psychologie, 1920, S. 83, 141) hat die Stelle „System“ $^{3\cdot4}$ I, 433/4 mißverstanden, als ob sie panentheistisch wäre.

3) Die Christusmythe II, 1911, S. 407.

4) „Ist das ‚liberale‘ Jesusbild widerlegt?“ 1910, S. 69.

stems“ [1]) über Jesus ein er werde in seiner Eigenschaft „als Mensch von reifster Sittlichkeit“ fortfahren „als vornehmster Zeuge des unendlichen, aber dem sittlichen Ideal adäquat zu denkenden Grundes und Zweckes der Welt zu gelten“. Was aber auch Wundt unerschwinglich war, war religiöses Verständnis für den Erlösungsglauben. Das Schlußkapitel „Die Erlösung“ in „Sinnliche und übersinnliche Welt“ klingt in die Norm aus: „Mensch, erlöse dich selbst“, wozu nun die Selbstbiographie zu vergleichen ist, die jenes mystische Erlebnis auch zu religiösem Optimismus auswertet (S. 119 ff.).

Nach unserem Dank für den Beistand gegen den Naturalismus steht die Bedeutung von Wundts monistischer Metaphysik für die dualistische Theologie in Frage. Ich habe die Ausführung über die Gottesbeweise am Schluß von „Leibniz“ nicht nur wegen der Absage an Kant mitgeteilt, sondern auch wegen der Vereinheitlichung von philosophischer und religiöser Weltbetrachtung durch das Leibniz-Hegelsche Prinzip der doppelten Betrachtung ein und derselben Sache, des gleichen Gedankeninhalts. Weltharmonie sei der philosophische Begriff, Gott (der Weltschöpfer, der weltordnende Gott) die ihm entsprechende, dem religiösen Gemüt sich aufdrängende persönliche Vorstellung derselben Sache. Erkenntniswert hat die Vorstellung, in die die Religion den Begriff kleidet, nach dem „System“ [2]) bekanntlich nicht: die Weltharmonie ist nicht wirklich persönlich. Als die Bedingung der Uebereinstimmung von philosophischer und religiöser Weltbetrachtung, die im Christentum erfüllt sei, gilt, daß „Gott ausdrücklich als unvorstellbar, also der

1) $^{3 \cdot 4}$ II, 247. — In Wundts „Ethik“ steht über „Die christliche Weltanschauung und ihre Wandlungen“ (im II. Bande) und über das Christentum in seinen Beziehungen zur geistigen Bildung (im III. Bande) manches für die Theologie lehrreiche und bedeutsame Urteil, aber auch manches ungerechte (vgl. z. B. II, S. 57 f. über gewisse urchristliche Motive).

2) Eine kleine Aenderung in der 3. Auflage ist bezeichnend. Die zweite unterstrich, daß die konkreten Glaubensvorstellungen über Gott notwendige Umwandlungsformen an sich notwendiger transzendenter Vernunftideen in Vorstellungen seien (S. 668). Später heißen sie nicht mehr notwendige, sondern „natürliche“ Umwandlungsformen ($^{3 \cdot 4}$ II, 244). „Notwendig“ wird für die denknotwendigen Vernunftideen reserviert.

Weltgrund auch von der Religion als absolut transzendent . . . angesehen wird" (II, 246). Dieser absolute Agnostizismus bedroht natürlich auch den ethischen Inhalt der Gottesidee und ist in Wahrheit dem Christentum unannehmbar.

Aber Wundt selbst durchkreuzt ihn ja z. B. insofern, als er von Leibniz „die Weltharmonie, also im Grunde eine ethisch-ästhetische Idee als den letzten Inhalt des Gottesbegriffs" übernimmt. Und bezeichnete er nicht in seinem letzten Werk die sittlichen Ideen als „Lebensformen des Menschen, insofern in ihm selber die Gottheit lebendig ist"? Deshalb kann man nach wie vor die moralische Weltordnung als den Gegenstand seiner Vernunftreligion bestimmen [1]) und nach wie vor bleibt ihm die Religion das Gefühl der Zugehörigkeit der sinnlichen zu einer übersinnlichen Welt der verwirklichten Ideale. Solcher ethischer Pantheismus aber könnte einem wichtig erscheinen auch für panentheistische Glaubenswissenschaft von Gott und seinem Reiche. Diese unterscheidet ja ihr Reich von Realitäten von der idealen übersinnlichen Welt des Pantheisten. Ihr sind „Gott und die göttlichen Dinge" nicht ein und dieselbe Sache wie die Weltharmonie und die ideale übersinnliche Welt. Aber die sich von der sinnlichen Welt entfernenden metaphysischen Erkenntnisse der übersinnlichen Welt bedeuten doch eine Annäherung an die von der Theologie zu gewinnenden Glaubenserkenntnisse von Gott und den göttlichen Dingen. Sie entsprechen den weltüberlegenen, transzendenten Realitäten besser, als was davon die naive Religion zu erkennen meint. Sie können als Hindeutungen auf das wirkliche Sein des erlebten Gottes gelten. Auch die Wundtsche Gottesidee hat den Wert eines Analogons zur christlichen Vorstellung Gottes, der der Absolute ist. Sogar ihre gefährliche Richtung auf extremen

1) Vgl. auch in der „Völkerpsychologie" (VI ^{2}, 538) den Schlußsatz des Abschnitts „Die metaphysische und die ethische Wurzel der Religion": „Nicht minder gibt . . . erst jener Ausblick auf die Zugehörigkeit des einzelnen wie der Gemeinschaft und ihrer Schöpfungen zu einem absoluten, die Wirklichkeit des Empirischen und Relativen einschließenden Sein den Normen, die das sittliche Leben aus sich erzeugt hat, ihren letzten Halt in der im sittlichen Leben und seiner Geschichte nur bruchstückweise zur Entfaltung gelangenden Idee des Unendlichen."

Agnostizismus ist nicht nur übel, weil der richtige Agnostizismus noch eine theologische Aufgabe ist.

Könnte man zur Bedeutung Wundts für die Theologie nicht auch rechnen, daß in ihm das philosophische Denken die unüberschreitbaren Grenzen seiner Leistungsfähigkeit erkennt, was den religiösen Glauben und die Glaubenswissenschaft zur Weltergründung berufe? Von der Philosophie sagt er ja in einer bekannten Stelle des „Systems", sie weise die allgemeingültigen religiösen und sittlichen Vernunftideen „als notwendige nach. Mehr zu leisten ist sie weder berufen noch befähigt. Insbesondere muß sie völlig davon abstehen, außer jener Notwendigkeit der Idee auch die Notwendigkeit einer der Idee entsprechenden Realität aufzuzeigen" [1]). Wenn die Philosophie nur die Notwendigkeit einer völlig unbestimmbaren Gottesidee, aber nicht die Notwendigkeit einer ihr entsprechenden Realität, d. h. der Existenz der Weltharmonie, der moralischen Weltordnung aufzeigen kann, vermag da die philosophische Weltanschauung, die Vernunftreligion die Bedürfnisse des Gemütes zu befriedigen? Werden diese da nicht erst durch die positiven Religionsanschauungen befriedigt? Nun Wundts Religionsphilosophie atmet jedenfalls den Glauben an die Existenz der Weltharmonie oder einer unendlichen sittlichen Weltordnung, die Ueberzeugung von der Wirklichkeit der objektiven geistigen Werte. Gerade auch in ihrem philosophischen Endstadium ist ihm die Religion als das Gefühl der Zugehörigkeit des Menschen und der sinnlichen Welt zu einer idealen übersinnlichen Welt Vertrauen, Zuversicht auf die Geborgenheit des Endlichen im Unendlichen. Absurder Skeptizismus wäre es nach Wundt, die Existenz der Vernunfterkenntnis anzuerkennen und gleichzeitig zu leugnen, daß ihre Gegenstände existieren. Er hat das nie geleugnet, sondern glaubte offenbar immer der Vernunft und meinte nur, daß der Zweifel am Ideenland auf dem Wege zwingender logischer Beweisführung nicht widerlegt werden könne, daß die Inhalte der Vernunftreligion nicht in die Sphäre objektiver Gewißheit versetzt werden könnten.

1) [3] · [4] I, 436. Der Satz, der in der 1. Auflage S. 444 hier noch folgte, ist später gestrichen: „Die Philosophie kann die Notwendigkeit des Glaubens beweisen; ihn in Wissen umzuwandeln, dazu reicht ihre Macht nicht aus."

Dies — Kantische ist am meisten überboten durch das Abschiedsbekenntnis vom Erleben der Gottheit in der eigenen Seele. Genugtuung darüber, daß der philosophische Glaube in der übersinnlichen Welt als einer realen Anker wirft, ist richtiger, als ihn wegen der Grenzen seines Erkennens wegwerfend zu behandeln.

6. Schließlich ist noch ein einhelliges Urteil der Theologen darüber festzustellen, daß es von großer Bedeutung für ihre Wissenschaft ist, wie ein Wundt in seiner letzten Zeit die Einheit von philosophischer und religiöser Weltbetrachtung, das Nebeneinanderbestehenkönnen von Wissenschaft und Religion, den Zusammenhang zwischen Welterkenntnis und Weltanschauung vertrat, vgl. oben S. 229 und 223. Daß er dabei der Religion unerfüllbare Bedingungen stellte und ihre Selbsterklärung aus Offenbarung vernachlässigte [1]), ist erledigt. Aber ein alter Protest der Theologie wird in seinem Rechte glänzend bestätigt: der Protest dagegen, daß die sie als unwissenschaftlich bekämpfende Wissenschaft wirklich nichts als strenge Wissenschaft sei. Ja, es hat wahrlich für das Verhältnis zwischen der Theologie und aller nichttheologischen Wissenschaft nicht wenig zu bedeuten, wie gerade der größte Kenner dieser Wissenschaft, der in ihr bahnbrechender Meister, selbständiger Forscher, weitestblickender Zusammenfasser war, beim Abschluß seines wissenschaftlichen Lebenswerkes dieses noch beleuchtet hat: „Erlebnisse und Erkenntnisse zugehörig zu einer in sich mehr und mehr einheitlichen Weltanschauung", „die einzelne Arbeit jedesmal gleichzeitig der tatsächlichen Wirklichkeit und einer das Ganze dieser Wirklichkeit umfassenden Weltanschauung einzuordnen". Ja die am meisten überraschende Erklärung über „Weltanschauung" ist erst die folgende, oben noch nicht mitgeteilte [2]). Sie bezieht sich gerade auf die Gegensätze der Gottesidee, der unserer Seele immanenten, zu der er selbst sich bekennt, und der ihr transzendenten, an der die Theologie panentheistisch festhält. Es seien Gegensätze zweier Weltanschauungen, zwischen denen zu wählen dem Einzelnen nicht frei-

1) Ich mache noch auf eine mit der Deutung seines mystischen Erlebnisses sich berührende, die Religion ins Geisterlebnis verflüchtigende Auffassung ihrer Entwicklung in der „Völkerpsychologie" VI ², 193/4 aufmerksam.

2) Erlebtes und Erkanntes S. 120.

stehe. Seine Weltanschauung „wird ihm durch den Inhalt seines eigenen Erlebens gegeben, denn er wählt mit innerer Notwendigkeit diejenige, in der er seine Befriedigung findet, oder, wie der Ausdruck treffender lautet, diejenige, die ihn beglückt." Wundt sah sich selbst die Weltanschauung der immanenten Gottesidee gegeben, und zwar dadurch, daß er die Gottheit in der eigenen Seele erlebt hatte, indem er in der Seelenruhe des Sterbens das geistige Sein erlebte — ein reinstes Glückserlebnis, entscheidend für die ihn beglückende Weltanschauung.

Ist das am Ende gar noch Pragmatismus? ein individualistischer Zug? was für ein Eudämonismus? Wird das Glücksbedürfnis bei den verschiedenen Weltanschauungen gleichmäßig gewertet? Diese Fragen noch zu erörtern, fehlt hier der Raum. Wir glauben in den Denkkreis Wundts hineinzukommen mit der Formel: Werterlebnisse bestimmen die Weltanschauung.

Und auch des „Zusammenhangs zwischen Welterkenntnis und Weltanschauung oder, wie man es zu nennen pflegt, zwischen empirischer Wissenschaft und philosophischer Gesamtbetrachtung" (S. 125) war sich Wundt bewußt. Aber natürlich unterscheidet sich sein wissenschaftliches Lebenswerk von dem Fechners, wie er es in seiner Rede [1]) über diesen charakterisiert hat. Wenigstens der spätere Fechner habe die wichtigsten unter seinen exakten Forschungen „nur zu dem Zweck unternommen, für seine Weltanschauung eine festere Basis und zugleich die Hilfsmittel zu gewinnen, um ihr in der Wissenschaft Eingang zu verschaffen". Es wäre absurd, Wundt nunmehr als Propheten zu charakterisieren, der seine Psychologie nur zu dem Zwecke geschaffen habe, die Menschheit von der transzendenten Weltanschauung zu befreien und sie des Glückes der immanenten Weltanschauung teilhaftig zu machen, die sich ihm selbst offenbart habe. Jedoch wie Lotze eingestandenermaßen als Psychologe Freiheit und Unsterblichkeit im Auge behielt [2]), so wird uns in Wundts Psychologie nicht all und jedes als unbeeinflußt von seiner Weltanschauung gelten, z. B. nicht ihre Stellung zur Unsterblichkeit.

1) Reden und Aufsätze 1913, S. 304, 309, 295/6, 310 f.

2) Vgl. meine bei Wundt gemachte Doktordissertation „Der Primat der praktischen Vernunft bei Lotze", 1887, S. 44/5.

Jedenfalls hat auch er eingestanden, daß er „die einzelne Arbeit jedesmal gleichzeitig der tatsächlichen Wirklichkeit und einer das Ganze dieser Wirklichkeit umfassenden Weltanschauung einordnete".

„Induktive Metaphysik", „wissenschaftliche Weltanschauung" — ist es damit etwa aus nach den Selbstbekenntnissen sogar eines Wundt? Nein, diese Begriffe stellen eine richtige Aufgabe, die er nicht etwa schließlich verleugnet hat. „Dem fortschreitenden Wissen eine fortschreitende Weltanschauung anzupassen" ist das Geschäft des Metaphysikers [1]). Zwar nicht eine wissenschaftlich erweisliche, wohl aber eine „wissenschaftlich fundierte" Weltanschauung kann es geben [2]). Man sollte doch zugeben, daß unter den metaphysischen Ideen die einen wissenschaftlicher sind als die andern. Wer metaphysische Ideen wissenschaftlich nennt, mag damit vielleicht nur sein Ideal ausdrücken, das Ideal metaphysischer Ideen, für die die wirklich besten objektiven Gründe entscheiden und nicht nur von der Subjektivität so gewertete Gründe. Dies blieb Wundts Ideal und diesem Ideal wußte sein Selbstbewußtsein sein eigenes Gedankensystem näher als z. B. Fechners „philosophische Dichtung".

Aber die wissenschaftlich nicht erweisliche Theologie stellt mit Genugtuung auch bei Wundt fest, daß Werterlebnisse, Interessen, Charakter die außertheologischen „wissenschaftlichen" Erkenntnisse mitbestimmen. Auch Wundt trägt dazu bei, daß es ihr nicht bange wird, wenn ihre frühere „Magd" als ihre Richterin im Namen der strengen Wissenschaft auftritt. Er selbst ist in seinem Abschiedswerk versöhnlich gegen die transzendente Weltanschauung der Theologie aufgetreten und hat die Hegelsche Art, wie er in seinem „Leibniz" das Prinzip der Gleichberechtigung einander ergänzender Standpunkte vertreten hatte, eher noch überboten. In dem vorhin S. 235/6 mitgeteilten Zusammenhang sagt er von der transzendenten und der immanenten Weltanschauung, daß sie „einander widerstreiten und zugleich ergänzen, weil jede eine für sich bestehende und als solche durch die andere unersetzbare Weltbetrachtung darstellt". Als durch seine immanente Weltanschauung

1) Nach Külpe, Einleitung in die Philosophie, 71915, § 4, 8, S. 29.
2) Vgl. Scholz, Ueber das Verhältnis des Willens zur Weltanschauung. Festgabe für Julius Kaftan 1920, S. 334/5.

unersetzbar galt ihm zuletzt unsere transzendente, die zu wählen uns nicht frei stand, weil sie uns durch unser Gotteserlebnis als die uns „beglückende" gegeben ward.

Gelassen, nicht in katonischer Pose, teilt man als dankbarer Schüler die neuesten Urteile über Wundt mit. Oesterreich schreibt a. a. O. S. 355: „Er allein hat in der Gegenwart etwas vom Systematiker an sich. Dennoch hat er es zu keinem beherrschenden Einfluß gebracht. Heute kann sogar gesagt werden, daß seine Philosophie aktuelle Bedeutung zu einem Teile schon nicht mehr durch ihren Gedankengehalt besitzt, sondern nur noch dadurch, daß ihr Urheber bis vor kurzem noch zu den Lebenden zählte."

Daß sie Wundt nicht gerecht werden, scheint mir bei manchen Theologen nicht in genauer Kenntnis begründet, sondern von seinen philosophischen Gegnern wie z. B. Windelband beeinflußte — Modesache. Wundts Werk darf der Theologie noch nicht gelten als **victa causa.**

Chrysostomus über das Unbegreifliche in Gott.

Ferdinand Kattenbusch zum siebzigsten Geburtstage.
Ein Beitrag zu einer amica exegesis.

Von

Rudolf Otto.

„Aber das ist eine Frechheit, zu sagen, der, den auch die höheren Mächte nicht fassen, könne von uns Erdenwürmern erfaßt und mit unseren schwachen Verstandeskräften umschrieben und umgriffen werden!"

So ruft Chrysostomus am Anfange der dritten seiner fünf Reden[1]) „*περὶ ἀκαταλήπτου*" (De incomprehensibili). Diese Reden wurden gehalten wider die „Anomöer", die die Gemeinde von Antiochien verwirrten, besonders gegen Schüler des Arianers Aetios, die lehrten: *θεὸν οἶδα ὡς αὐτὸς ὁ θεὸς ἑαυτὸν οἶδε.* Unsere Dogmengeschichten pflegen über diese Predigten des Chrysostomus wenig oder nichts zu sagen; und ihr „dogmatischer" Ertrag ist auch mäßig. Aber religionspsychologisch haben sie ein um so größeres Interesse und hätten es auch, wenn der Bezug auf die „Christologie" gar nicht vorläge, der am Schlusse der vierten beginnt. Die Urmotive echten religiösen Gefühles sind es, die hier in ihrer numinosen Bestimmtheit aufwallen und mit heißer Leidenschaft und mit dem hinreißenden Schwunge der Rede des Goldmundes sich regen gegen den Schulgott der Aristoteliker. Das Irrationale im Gottesgefühl strebt wider das Rationale und Rationalisierbare desselben und droht fast, sich loszureißen.

1) Migne, S. Gr. 48. Deutsch: M. Jos. A. Cramer, Joh. Chrysostomus' Predigten. Leipzig 1748.

Sonderbares Schauspiel! Ist es nicht das gerade Selbstverständliche im Christentum, daß Gott nahe sei, besessen werde, gefaßt werde und der Mensch selber sein Bild und Gleichnis sei? Und dieser Kirchenvater kämpft mit heißer Leidenschaft wie um einen Wesens- und Ehrenpunkt des Christentumes selber, daß Gott das Unbegreifliche, das Unaussprechliche und Befremdende, das allem Begriffe sich Versagende sei. Und das tut er nicht mit Gründen der Spekulation, mit Worten irgendeiner „Schule", sondern indem er mit sicherem Instinkte und erstaunlicher Treffsicherheit die wundersamsten Worte und Stellen aus heiliger Schrift zusammenspürt und -stellt, sie in ihrer Wucht fühlbar macht und tief nachfühlend sie erläutert und anwendet.

Zuerst und zumeist wendet er sich gegen das „Begreifen" überhaupt, gegen das *καταληπτόν* und gegen die *οἰκεῖοι λογισμοί*, das heißt gegen die Verstandesleistungen, die versuchen, Gott zu *περιγράφειν* und *περιλαμβάνειν*. Denn das hatten die Gegner behauptet: man könne Gott begreifend erkennen, erschöpfend und bestimmt, durch den Begriff und zwar durch einen einzigen Begriff (der „*ἀγεννησία*"). Ueberhaupt: man könne ihn *μετ' ἀκριβείας εἰδέναι*. „Wir aber", erwidert Chrysostomus hiergegen, „heißen Ihn *τὸν ἀνέκφραστον, τὸν ἀπερινόητον θεὸν, τὸν ἀόρατον, τὸν ἀκατάληπτον, τὸν νικῶντα γλώττης δύναμιν ἀνθρωπίνης, τὸν ὑπερβαίνοντα θνητῆς διανοίας κατάληψιν, τὸν ἀνεξιχνίαστον ἀγγέλοις, τὸν ἀθέατον τοῖς Σεραφίμ, τὸν ἀκατανόητον τοῖς Χερουβίμ, τὸν ἀόρατον ἀρχαῖς ἐξουσίαις δυνάμεσιν, καὶ ἁπλῶς πάσῃ τῇ κτίσει.*" (Migne, S. 720). „Der schändet Gott, der sein Wesen zu fassen sucht" (*ὑβρίζει δὲ ὁ τὴν οὐσίαν αὐτοῦ περιεργαζόμενος* 714, ε) sagt er, und er weist nach, daß Gott unerfaßlich sei, selbst in seinen Werken, wieviel mehr in seinem eigenen Wesen, selbst in seinen „Herablassungen (*συγκαταβάσεις*)" wieviel mehr in seiner eigenen überweltlichen Majestät, selbst den Cherubim und Serafim, wie viel mehr der *ἀνθρωπίνη φύσις*.

Das *ἀκατάληπτον* in diesem Sinne ist ihm zunächst das „zu Große" in Gott, das dem Erfassen und Umfassen durch die *ἀσθένεια τῶν λογισμῶν*, durch die zu kurzen Arme unseres Begriffsvermögens sich entwindet. Wir nennen es das „Unerfaßliche" und unterschei-

den hiervon noch das „Unfaßliche", das nicht nur aus dem „zu Großen" sondern aus dem „*θάτερον τοῦ θείου*", aus dem „Ganz anderen" entspringt, aus dem Fremden und Fernen in Gott, aus dem mysterium stupendum. Und nun ist es lehrreich, zu sehen, wie auch bei Chrysostomus jenes *ἀκατάληπτον* in dieses übergeht und von ihm selber dieses teils mit jenem vermischt, teils ganz deutlich für sich erkannt und als ein noch höheres *ἀκατάληπτον* unterschieden wird. Wir sagen anderswo, daß uns das „Ganz andere" komme, wo uns ein Etwas nicht nur jeden Begriff übersteige, sondern wo wir auf etwas stoßen, das überhaupt unserer ganzen Natur selber ein schlechthin Verschiedenes, darum uns Erstarrenmachendes sei. Chrysostomus setzt ganz ähnlich die *ἀνθρωπίνη φύσις* der *θεῖα φύσις* als das Inkommensurable und darum Inkapable entgegen. Und er redet nicht nur von der Enge und Knappheit unseres Verstandes sondern eben von dem hier angedeuteten Qualitätsunterschiede des „Ganz anderen".

„*Ἄνθρωπος ὢν θεὸν πολυπραγμονεῖς; Ἀρκεῖ γὰρ τὰ ὀνό-*
„*ματα ψιλὰ τῆς ἀνοίας δεῖξαι τὴν ὑπερβολήν: ἄνθρωπος, γῆ καὶ*
„*σποδὸς ὑπάρχων, σὰρξ καὶ αἷμα, χόρτος καὶ ἄνθος χόρτου,*
„*σκιὰ καὶ καπνὸς καὶ ματαιότης* (712)" sagt er allgemein. Und das kommt noch schärfer zutage in Auseinandersetzung mit Rö. 9, 20. 21 (715). Sowenig der Ton den Töpfer meistern oder begreifen kann wegen der Wesensverschiedenheit, sowenig der Mensch den Gott. „Vielmehr noch viel weniger, denn der Mensch (der Töpfer) ist schließlich selber Ton. Der Unterschied aber zwischen Gottwesen und Menschwesen ist derartig, daß ihn weder das Wort auszudrücken noch der Gedanke zu schätzen vermag." Noch schärfer ist die Fassung im folgenden:

„Er wohnt in einem unzugänglichen Lichte (sagt Paulus). Merke hier auf die Genauigkeit Pauli. . . . denn er sagt nicht bloß „in einem unbegreiflichen" sondern, was viel mehr besagt, in einem überhaupt unzugänglichen Lichte. Denn „unbegreiflich" sagt man, wenn etwas zwar dem Begriffenwerden, aber doch nicht dem Erforschen und Fragen sich entzieht. „Unzugänglich" aber ist, was prinzipiell nicht einmal die Möglichkeit des Erforschens zuläßt und dem man (mit begrifflichem Forschen) überhaupt nicht nahekommen kann. Ein Meer, in das die Taucher

hinabtauchen können, aber das sie nicht ergründen können, wäre nur ein *ἀκατάληπτον*. „Unzugänglich" aber wäre erst ein solches, das sich prinzipiell weder suchen noch ausfindig machen ließe." (S. 721.) Und ebenso in der vierten Rede, zu Eph. 3,8 (S. 729): „*Τί ἔστιν ἀνεξιχνίαστον; Μὴ δυνάμενον ζητηθῆναι, οὐ μόνον δὲ μὴ δυνάμενον εὑρεθῆναι, ἀλλ' οὐδὲ ἀνιχνευθῆναι*".

Und unvermerkt reißt es ihn noch weiter. Der Rahmen des *ἀκατάληπτον* erweitert sich. Das Gefühl des Numinosen als Ganzen wallt auf, das eine seiner Momente reißt die anderen mit heran. Das mysterium stupendum gleitet sofort über in das mysterium tremendum und in die majestas und die letztere wieder in jenes, und statt de incomprehensibili könnten diese Reden heißen: de Numine ac numinoso.

Merkwürdig ist in dieser Hinsicht schon die Stelle, wo Chrysostomus mit seiner Psychologie den Unterschied numinosen Staunens vom bloß rationalen Bewundern sehr deutlich fühlt und nahe bringt. Er findet die in der Tat höchst bezeichnende Stelle Ps. 147, 14 (LXX): „Ich preise dich, daß du dich schrecklich wunderbar machtest" und gibt dazu eine feine Gefühlsanalyse. „Was heißt hier „schrecklich"? Wir bewundern mancherlei, aber darin ist noch nichts „Schreckliches". Zum Beispiele die Schönheit von Säulen, von Bildern oder körperlichem Liebreiz. Wir staunen bei der Größe des Meeres und seiner Unermeßlichkeit. Aber der „Schrecken" faßt uns erst, wenn wir in seine Tiefe hinabblicken. So auch der Prophet. Wenn er hinabblickt in die unermeßlich aufgähnende (*ἀχανές*) Tiefe [1]) der göttlichen Weisheit, so ergreift ihn Schwindel und mit erschrecktem Staunen prallt er zurück und ruft: „. . Deine Erkenntnis ist mir zu wunderlich, sie ist über meine Kraft; ich bin zu schwach für sie." Der „Schwindel" und das eigentümliche Gefühl des Unheimlichen, den wir stupor und tremor genannt haben, wird hier von Chrysostomus bemerkt. Und ebenso, mit Recht, bei dem tief numinosen Ausrufe Pauli (Rö. 11, 33): „Schwindelnd vor der unergründlichen Flut und hinabblickend in die gähnende Tiefe fährt er jäh

1) Es muß zweifellos *βάθος* statt *πέλαγος* heißen. Nur so hat die Stelle ihre Pointe. Nur so haben *ἀχανές* und *κατακύψαι* Sinn. Und zudem beweist es die gleich folgende Stelle, die nur eine Wiederholung der unsrigen ist.

zurück und ruft mit lauter Stimme: O welch eine Tiefe . . ." (Migne 705).

Darnach aber lese man die Stelle S. 733. Nirgends ist wohl das Gefühl des Uebernatürlichen mit seiner „Scheu", ja mit seinem Grausen und Erstarren lebhafter und echter nachgefühlt und packender und zwingender geschildert worden als hier. Expertus loquitur! Hier redet nicht der Platoniker oder Neuplatoniker, wohl aber redet hier der antike Mensch, der in „Heidentum" und Judentum und Christentum die Urmomente und Urerlebnisse, aus denen alle Religion entsprungen ist und ohne die sie keine ist, noch urwüchsig und aus erster Hand und gelegentlich noch in ihrer rohen Urgewalt besaß. Chrysostomus beschreibt das Erlebnis von Daniel 10, 5—8, und das Außersichgeraten des Daniel beim Erlebnisse des Uebersinnlichen: „Wie nämlich, wenn der Lenker im Schrecken die Zügel verliert, die Pferde durchbrennen und der Wagen umstürzt, . . . so geschah es auch dem Propheten. Seine entsetzte Seele ertrug nicht den Anblick des erschienenen Mitknechtes (Engels), konnte das (übernatürliche) Licht nicht aushalten und ward bestürzt. Und sie trachtete, aus den Fesseln des Fleisches, wie aus den Strängen auszubrechen . . . und er lag entseelt da." Und ähnliches zur Vision des Hesekiel. Und Chrysostomus weiß, daß diese Schauer nicht entspringen als moralisch-rationale Selbstabwertungen, als Gewissensangst u. dgl., sondern daß sie die Naturreaktionen sind der Kreatur, der „*ἀσθένεια φύσεως*", gegenüber dem Uebersinnlich-Ueberweltlichen überhaupt: „Gerade den heiligen Daniel, den Freund Gottes, führe ich Euch vor, der auf Grund seiner Weisheit und Gerechtigkeit wohl hätte zuversichtlich sein dürfen, damit, wenn ich ihn Euch zeige schwach werdend, vergehend und ohnmächtig hinstürzend vor der Gegenwart des Engels, niemand meine, solches widerfahre ihm wegen seiner Sünden und wegen seines bösen Gewissens, sondern damit daraus die Ohnmacht unserer Natur deutlich erhelle" (722).

Natürlich ist ihm auch die Stelle 1. Mos. 13, 27 nicht entgangen, und noch weniger die Szene aus Jes. 6. „Wir wollen aber nunmehr Paulum und die Propheten verlassen und in die Himmel steigen, ob da jemand weiß, was Gottes Wesen ist . . . Was hören

wir von den Engeln? Forschen und vernünfteln sie untereinander über das Wesen Gottes? Keineswegs. Was tun sie vielmehr? Sie preisen ihn, sie fallen nieder und beten an mit großem Zittern [1]). Sie wenden ihre Augen ab und können selbst die Herablassung Gottes nicht ertragen." Und: „sage mir, warum bedecken sie ihr Antlitz und verbergen es mit ihren Flügeln! Warum sonst, als weil sie den blitzenden Schein, der vom Throne strömt, und seine Strahlen nicht ertragen können." Und ebenso wenig die loci classici der „tremenda majestas"; Ps. 104, 32 und Hiob 9, 6 ff.: Er schauet die Erde an, so bebet sie. Er rühret die Berge an, so rauchen sie. Das Meer sahe und flohe. Der Jordan wandte sich zurück. „*Πᾶσα ἡ κτίσις σαλεύεται, δέδοικε, τρέμει.*"

Und er bricht seine eigenen Ausführungen über diese Gegenstände ab mit der Bemerkung: „(Ich will schließen, denn) *ἔκαμεν ἡμῖν ἡ διάνοια, οὐ τῷ πλήθει ἀλλὰ τῇ φρίκῃ τῶν εἰρημένων. Τρέμει γὰρ καὶ ἐκπέπληκται ἡ ψυχὴ ἐπὶ πολύ ταῖς ἄνω ἐνδιατρίβουσα θεωρίαις* (725).

Chrysostomus streitet wider die „Frechheit", wider die Selbstüberheblichkeit des Verstandes und der Kreatur überhaupt, die sich dem *ἀκατάληπτον*, dem „zu Großen" und dem „Ganz andern", dem Ueberweltlichen selber in Gott entziehen zu können meint. Er will erschrecken, erschüttern und niederschlagen. Und darum schildert er diese Seiten des Numinosen. Aber das Paradoxe, daß dieses *ἀκατάληπτον* zugleich wesentlicher Gemütsbesitz und ein fascinosum sei, fehlt nicht. Das starre Staunen ist zugleich entzücktes Bewundern. Und das Verstummen vor dem Unfaßlichen geht über — das kann man nur begreifen, wenn man die „Kontrastharmonie" begriffen hat — in demütigen Dank dafür, daß es unfaßlich, ja daß es „schrecklich wunderbar ist". Er führt Ps. 139, 14 (LXX) an und deutet das *ἐξομολογήσομαί σοι ὅτι φοβερῶς ἐθαυμαστώθης* so: „Siehe hier die edle Art dieses Dieners (David): „Ich danke dir (*εὐχαριστῶ σοι*)", sagt er, „dafür, daß ich einen unbegreiflichen Herrn habe." Aehnlich sagt Tersteegen preisend: „Ein begriffener Gott ist kein Gott." Und ähnliches meint Goethe:

---

1) *μετὰ πολλῆς τῆς φρίκης* S. 707.

„Ihr Anblick gibt den Engeln Stärke,
Weil keiner sie ergründen mag."

Und eben dieses *ἀκατάληπτον* ist dem Chrysostomus „*ἐκείνη μακαρία οὐσία*"— ein Ausdruck, den er gerne wiederholt. Und man fühlt, daß ihm diese *οὐσία ἀκατάληπτος* ist weil *μακαρία*, und *μακαρία* weil *ἀκατάληπτος*. Und in der Leidenschaft des Kämpfens selber für den unbegriffen-schauervollen und schwindeln machenden Gott glüht zugleich ohne Wort und Ausdruck ein Hingenommen- und Hingerissensein der Seele, das enthusiastischer Art ist.

Das *ἀκατάληπτον* verneint den Begriff und dieses durch Vergleich mit dem Hiesig-Begreiflichen in mehreren Hinsichten. Dadurch ergeben sich einzeln oder in ganzen Reihen negative Prädikate des Göttlichen, die Chrysostomus öfters aufreiht: eine negativa theologia im Kleinen. Aber diese negativa theologia ist kein Leerlaufen und Verrinnen von Glaube und Gefühl im Nichts. Im Gegenteile: sie trägt höchste Andacht in sich. Und aus solchen „negativen" Prädikaten flicht Chrysostomus feiernde Bekenntnisse und Gebete. Damit beweist er aber selber, daß Gefühl und Erleben noch hinreichen, wo alles „Begreifen" sich längst versagt und daß der verneinende Begriff sehr häufig die Marke (das Ideogramm) sein kann für einen höchst positiven, wenn auch schlechthin unsagbaren Gehalt. Zugleich beweist uns sein Beispiel, daß eine negativa theologia entspringen kann und muß nicht nur aus dem „Eindringen hellenistischer Spekulation und Naturmystik", sondern aus rein und echt religiöser, nämlich numinoser Wurzel.

Das „Unbegreifliche in Gott" aber ist auch nach Chrysostomus eine Ehrensache christlicher Theologie geblieben (bis zum Lateranense und Vaticanum hin). In wechselnden Formen: bald so, daß Gott schlecht über aller Prädizierbarkeit überhaupt und darum das Nichts und die stille Wüste sei, oder so, daß er sei *ἀνώνυμος-πανώνυμος ὁμώνυμος*, oder so, daß er prädizierbar sei aber nur indem alle Prädikate bloße nomina seien ex parte intellectus nostri, oder in der allerherbsten Form der „hiobischen" Gedankenreihe, die gelegentlich bei Luther sich regt in seiner Idee des deus absconditus: daß deus ipse nicht nur sei über allem sondern auch wider allen

captum humanum.[1]) Alle diese Lehren wahren ein Erbe, wider Urirrtümer mit Leidenschaft erstritten; nur wahren sie es mit Einseitigkeiten. Denn was Christen mit Gott meinen, ist zweifellos auch ein tief Rationales und Grund aller ratio. Aber dieses ist eingebettet in ein noch Tieferes, das außer und über allem Begriff ist.[2])

---

1) Vergleiche auch Luthers „Kurze Form der zehn Gebote, des Glaubens und des Vater Unser" (1520):

„Ich wage und setze mein Zutrauen allein auf den bloßen unsicht-
„baren unbegreiflichen einigen Gott, der Himmel und Erde
„erschaffen hat und allein über alle Creaturen ist".

2) Zu den Reden des Chrysostomus ist zu vergleichen Gregor von Nyssa: Contra Eunomium (Migne, S. Gr. 45). Zwar was den Chrysostomus in erster Linie und leidenschaftlich erregt, kommt bei Gregor nur nebenbei mit vor, eingebettet in umständliche dogmatische Untersuchungen. Aber dann schreibt auch er (S. 601):

Εἰ δέ τις ἀπαιτοίη τῆς θείας οὐσίας ἑρμηνείαν τινὰ καὶ ὑπογραφὴν καὶ ἐξήγησιν, ἀμαθεῖς εἶναι τῆς τοιαύτης σοφίας οὐκ ἀρνησόμεθα . . ὅτι οὐκ ἔστι τὸ ἀόριστον κατὰ τὴν φύσιν ἐπινοίᾳ τινὶ ῥημάτων διαληφθῆναι. Ἐπεὶ οὖν κρεῖττόν ἐστι καὶ ὑψηλότερον τῆς ὀνομαστικῆς σημασίας τὸ Θεῖον (Numen sagt der lateinische Ueberseţer), *σιωπῇ τιμᾶν τὰ ὑπὲρ λόγον τε καὶ διάνοιαν μεμαθήκαμεν.*

Der Christus des Glaubens und der historische Jesus.

Von

Lic. Wilhelm Mundle, Privatdozent in Marburg.

3. (Vgl. das vorige Heft.)

Wenn unsere Ansicht vom Wesen der historischen Einstellung richtig ist, so fällt damit ohne weiteres die Auffassung dahin, die in den Kreisen der modernen „liberalen" Theologie auch heute noch weithin herrschend ist, daß die Lehre oder Frömmigkeit des geschichtlichen Jesus die Norm sein müsse, an der die Geschichte des Christentums gemessen werden soll [1]). Denn auch das Evangelium Jesu kann vom Standpunkt historischer Forschung aus nur relative Bedeutung haben und es erscheint völlig ungerechtfertigt, dies zeitgeschichtlich bedingte Evangelium zum absoluten Maßstab für alle Erscheinungen christlicher Frömmigkeit machen zu wollen.

Wenn das aber zutrifft, so wird man, gerade vom Standpunkt geschichtlicher Denkweise aus, die in der neutestamentlichen Wissenschaft noch heute herrschende Behandlung des Problems „Jesus und Paulus" einer Revision unterziehen müssen. Soweit es sich dabei lediglich um eine quaestio facti handelt, d. h. um den aus den Quellen zu erhebenden Tatbestand, wie weit die Gedanken des Apostels Paulus sich von der Lehre und dem Evangelium Jesu unterscheiden, wird man die Berechtigung dieser Fragestellung

1) Ich brauche hier nicht alle Schriften aufzuführen, in denen diese Auffassung — meist ohne weitere Reflexion mit einer gewissen Selbstverständlichkeit — vorgetragen wird. Ihren klassischen Ausdruck hat sie in Harnacks „Wesen des Christentums" gefunden. Der Kritik, die Loisy in seinem Buch l'évangile et l'église (1904) an Harnacks Aufstellungen geübt hat, stimme ich in weitem Umfange zu.

natürlich nicht in Zweifel ziehen. Wird aber mit dieser quaestio facti die quaestio iuris verwirrt, und meint der Historiker berechtigt zu sein, das „Evangelium Jesu" als Maßstab an die Frömmigkeit des Apostels anzulegen, so muß er sich sagen, daß er damit den Boden geschichtlicher Untersuchung verläßt.

Ein solcher Standpunkt wäre nur dann möglich, wenn auch der kritische Theologe die Voraussetzung des orthodoxen Dogmas teilte, wonach der Gottmensch Jesus Christus absolute, unfehlbare Autorität ist. Die kritische Theologie hat aber diese Voraussetzungen zerstört und hat deshalb, wenn sie folgerichtig sein will, auch nicht das Recht, Jesu Autorität als absolute Norm gegen die anderen Ausprägungen christlicher Frömmigkeit auszuspielen. Man wird, wenn man unbefangen urteilt, Wellhausen durchaus zustimmen müssen, wenn er die Frage aufwirft: „Woher stammt überhaupt der Glaube, daß er (Jesus) das religiöse Ideal sei, anders als aus dem Christentum? [1])". Die „liberale", den historischen Jesus verabsolutierende Theologie vermag auf diese Frage keine Antwort zu geben.

Wenn wir die Frage nach dem „Wesen des Christentums", nach dem zentralen Inhalt christlichen Glaubens beantworten wollen, so werden wir gut tun, die Frage nach dem „Evangelium Jesu" und dem Inhalt seiner Lehre überhaupt beiseite zu lassen. Denn damit, daß in Palästina ein jüdischer Rabbi aufstand und lehrte, ist doch auch für die rein geschichtliche Betrachtungsweise noch keine neue Religion geschaffen worden. Der „Gottvaterglaube" oder die Lehre Jesu allein würden niemals zur Bildung einer neuen Religionsgemeinschaft geführt haben, von der man vielmehr erst dann reden kann, wenn sich ein Kreis von Jüngern um Jesus sammelte, der sich von der Mehrheit seiner Volksgemeinschaft durch eine neue „Zentralanschauung des Universums", um einmal mit Schleiermacher zu reden, unterschied.

Von solch einer neuen religiösen Einstellung kann aber erst von dem Momente ab gesprochen werden, an dem die Jünger Jesu zu der Ueberzeugung kamen, daß Jesus der Messias sei. Man

1) Einleitung in die drei ersten Evangelien, 2. Ausgabe (1911) S. 104.

darf deshalb den Augenblick, in dem diese Erkenntnis in Jesu Jüngern aufleuchtete, als den Moment bezeichnen, an dem die christliche Gemeinde gegründet worden ist. Das Markusevangelium verlegt den Beginn dieser Erkenntnis in die Zeit des Aufenthaltes Jesu bei Cäsarea Philippi (Mc. 8, 27) und es ist wahrscheinlich, daß es damit gute Erinnerung wiedergibt. Denn es läßt sich wohl denken, daß dieses Ereignis auch für die Jünger bedeutsam war und deshalb in ihrem Gedächtnis haften blieb [1]). Aber ich will auf diese Tatsache keinen entscheidenden Nachdruck legen. Denn die Schicksalsstunde des Christentums ist doch die Katastrophe gewesen, die über Jesus hereinbrach. Die eigentliche Geburtsstunde des Christentums ist der Moment, in dem die Jünger sich nach dem Tode des Herrn in dem Bekenntnis zusammenfanden: der gekreuzigte Jesus ist dennoch der Messias, der auferstandene, lebendige Herr!

Im Zusammenhang unserer Untersuchung geht uns die Frage vorerst nichts an, wie der moderne Historiker oder Dogmatiker über die Tatsächlichkeit der Auferstehungsgeschichten urteilen mag. Wir können nur soviel sagen, daß die historische Forschung die Auferstehung Jesu nicht in einen geschichtlichen Zusammenhang einordnen und deshalb nicht als eine geschichtlich nachgewiesene oder nachweisbare Tatsache bezeichnen kann. Auf der andern Seite aber ist es ebenso sicher, daß ohne diesen Glauben die „Religion Jesu" niemals die weltgeschichtliche Bedeutung gewonnen hätte, die ihr auch heute noch zukommt. Man wird deshalb vom religionsgeschichtlichen Standpunkt aus den Satz vertreten können, daß schon für die erste christliche Gemeinde der „Christusmythus" entscheidende Bedeutung gehabt und daß die Uebertragung des Christusmythus auf die geschichtliche Person Jesu von Nazareth die wichtigste Tatsache der urchristlichen Geschichte gewesen ist. Dieser Satz gilt auch dann, wenn wir die Entstehung des Christusglaubens in das Leben Jesu, etwa den Zeitpunkt des Petrusbekenntnisses, verlegen wollen. Denn die Messiasidee des späteren Judentums

1) So trotz Bultmann, Ztschr. f. ntl. Wiss. 1920, 3./4. Heft. Der Aufsatz kam mir ebenso wie Bultmanns Buch über „die Geschichte der synoptischen Tradition" (1921) erst nach Abschluß dieser Arbeit zu Gesicht.

kann, zumal in ihrer in den Evangelien vorliegenden Form, wonach der Messias der in den Wolken des Himmels erscheinende Weltrichter sein wird, vom religionsgeschichtlichen Standpunkt aus nur als Mythus bezeichnet werden. Es kann uns auch in diesem Zusammenhang die Frage nicht interessieren, ob der Gedanke des leidenden und auferstehenden Messias irgendwie schon in dem Bewußtsein der Jünger lebendig war oder erst unter dem Eindruck ihrer Erlebnisse entstanden ist. Denn es handelt sich für uns nicht um die Entstehung, sondern lediglich um den Sinn des Christusglaubens. Aber schon auf Grund der eben angestellten Erwägungen dürfen wir sagen: die Intention der ersten Jünger hat sich nicht auf eine geschichtliche, sondern eine übergeschichtliche Größe gerichtet. In dem Augenblick, in dem die Jünger in Jesus den Messias erblickten, war er für sie eine transzendente, aus der übergeschichtlichen in die empirische Welt hereinragende Größe, sagen wir einmal in Ottos Terminologie, eine Erscheinung des „Numinosen", geworden. Von diesem Moment an ist jedenfalls die Einstellung der Jünger zu ihrem Herrn eine völlig andere gewesen, als sie der betrachtende Historiker seinem Objekt gegenüber einnimmt.

Andere Erlebnissphären zeigen ähnliches: der liebende Mensch sieht das Wesen, auf das er den Akt seines liebenden Bewußtseins richtet, mit ganz andern Augen als ein kühler und nüchterner Beobachter. Er wird eine ganz andere Schilderung vom Gegenstand seiner Liebe entwerfen, als sie ein objektiver, von allen subjektiven Wertbeziehungen abstrahierender Historiker geben könnte. Was aber von dem liebenden Menschen gilt, läßt sich mutatis mutandis auch auf den Glauben übertragen, auf den Glauben, der nicht Fürwahrhalten eines formulierten Glaubensbekenntnisses, wohl aber der Akt der primären religiösen Wertbeziehung ist. Gewiß vermag der Gläubige wie der Liebende einmal von seinem Glauben oder seiner Liebe zu abstrahieren und sich — wenigstens auf einer hohen Stufe psychologischer Schulung — dazu verstehen, den Gegenstand seines Glaubens mit den Augen des objektiven, betrachtenden Historikers zu sehen; aber in diesem Moment bewegt er sich jedenfalls nicht in der Sphäre des Glaubens, der in der

Gestalt des „geschichtlichen" Jesus von Nazareth die Offenbarung einer übersinnlichen Wirklichkeit sieht.

Hat man sich diesen phänomenologischen Tatbestand einmal klar gemacht, so ist es leicht, einzusehen, wie sich der geschichtliche Jesus zu dem Christus des Glaubens verhält. Beide, der Historiker wie der Gläubige, beziehen sich auf dasselbe Objekt, den Jesus der evangelischen Ueberlieferung. Aber beide sehen den Gegenstand von ganz verschiedenen Einstellungen aus, der eine vom Standpunkt des die empirische Erscheinung betrachtenden Historikers aus, der andere mit den Augen des Glaubens, der hinter der empirischen Wirklichkeit den übergeschichtlichen, ewigen Christus sucht, der freilich ihm mit dem empirischen, geschichtlichen Christus unlösbar verbunden ist. Es handelt sich also für uns nicht darum, „Christusprinzip" und „Christusperson" zu trennen, sondern die verschiedenen Gesichtspunkte auseinander zu halten, von denen dieselbe Wirklichkeit, derselbe Gegenstand in völlig anderer Beleuchtung erscheinen kann.

Von hier aus wird erst völlig verständlich, warum die Evangelisten an der geschichtlichen Person Jesu so wenig Interesse nahmen, daß die konkreten Züge des Menschen Jesus schon in dem ältesten Evangelium fast völlig zurücktreten. Denn in dem Bewußtsein schon der ersten Jünger lebte ja nicht der „geschichtliche Jesus" moderner Theologen, sondern der geheime Messias weiter, der auf Erden — wenn schon im Verborgenen und unbekannt — erschienen ist und dessen übernatürliche Herrlichkeit doch hinter der menschlichen Hülle zum Vorschein kommt. Das Widerspruchsvolle, das in der Idee des geheimen Messias liegt, auf die seinerzeit Wrede in seinem Buch über das Messiasgeheimnis in den Evangelien (1901) hingewiesen hat, liegt in der Sache selbst begründet; den Jüngern, die Jesu Geschichte vom Standpunkt des Osterglaubens aus sahen, konnte der irdische Herr nur als der geheime Messias erscheinen. Eine „geschichtliche" Darstellung des Lebens Jesu vom Standpunkt „objektiver" historischer Forschung aus wäre den ersten Christen nicht nur unmöglich, sondern wahrscheinlich nicht einmal erwünscht gewesen[1]).

1) Vgl. Jülicher, Neue Linien in der Kritik der evang. Ueberlieferung,

Auch die Entwicklung der evangelischen Ueberlieferung wird nur dann begreiflich, wenn man sich klarmacht, daß schon die erste Gemeinde nicht den geschichtlichen, sondern den übergeschichtlichen Christus in ihrem Herzen trug, daß ihr nicht die Geschichte, sondern die in die Geschichte hineinragende transzendente Wirklichkeit bedeutsam war. Denn nur wenn das letztere zutrifft, wird voll verständlich, daß im Laufe der Entwicklung der geschichtliche Jesus von dem übergeschichtlichen fast völlig verdeckt wird und daß gerade von dem Evangelium, das nach dem Urteil der historischen Forschung am wenigsten geschichtliche Züge enthält, der stärkste religiöse Eindruck ausgeht, nämlich vom Johannesevangelium. Denn dieses Evangelium ist gerade deshalb, um mit Luther zu reden, „das einige zarte Hauptevangelium", weil nicht der geschichtliche, sondern der übergeschichtliche Christus aus ihm redet. Man sieht aber auch, daß der Historiker nicht berechtigt ist, die Wunder, die die Evangelien von Jesus berichten, als für den Glauben der ältesten Christenheit belanglos hinzustellen. Das Wunder ist doch immer des Glaubens liebstes Kind gewesen[1]).

Sind diese Beobachtungen richtig, so wird man auch den Unterschied zwischen der Frömmigkeit der palästinensischen Urgemeinde und der des Paulus und der hellenistischen Gemeinden nicht für so groß halten können, wie es nach den Darlegungen Bousſets in seinem „Kyrios Christos" erscheinen könnte. Denn Bousſets Schilderung ist zweifellos von seiner antidogmatischen Einstellung mit beeinflußt, die die Entstehung des Christusglaubens möglichst weit von den Anfängen des Christentums abrücken möchte. Indessen scheint mir Bousſets Behauptung (Kyrios Christos S. 125), daß auch die Urgemeinde vom Glauben an Christus noch nicht geredet habe, nicht nur im Widerspruch zu den von ihm selbst

1906, S. 71: „Hätte Marcus das Muster einer Biographie von Jesus, wie die Geschichtsschreibung es wünscht, liefern wollen und können, so wäre sein Werk zur religiösen Verwendung unbrauchbar geworden."

1) Ich vermag deshalb Dibelius nicht zuzustimmen, wenn er in seiner Formgeschichte des Evangeliums (1919) die Stilisierung der Wundererzählungen (Novellen) aus der Verweltlichung der Tradition zu erklären versucht.

beigebrachten Stellen zu stehen (Mk. 9, 42; 15, 32 u. a.), sondern auch aus inneren Gründen unhaltbar zu sein. Denn mit dem Glauben an die Fortexistenz des auferstandenen Herrn und der Konzentration der religiösen Hoffnung auf sein baldiges Kommen ist für die phänomenologische Betrachtungsweise diejenige Einstellung gegeben, die wir als Glauben bezeichnen und die als die Voraussetzung eines neuen Kultus betrachtet werden darf. Daß es an den Anfängen eines solchen Kultus in der Urgemeinde völlig gefehlt habe, ist bei der Dürftigkeit des uns zu Gebote stehenden Materials zum mindesten eine Behauptung, die nicht bewiesen werden kann. Daß der Christusglauben erst aus dem Kultus der hellenistischen Gemeinden hervorgewachsen sei, ist schon deshalb unmöglich, weil jeder Kultus den Glauben bereits voraussetzt. Es kann sich mithin auch für die rein geschichtliche Betrachtungsweise nur darum handeln, zu untersuchen, welche neuen Ausdrucksformen der Christusglaube durch seinen Uebergang vom palästinensischen zum hellenistischen Christentum erhalten hat. Wir haben ja auch nicht den Schatten eines Beweises dafür, daß die ersten Jünger des Herrn den Christusglauben des Paulus als etwas von ihrem eigenen Glauben Verschiedenes empfunden haben[1]). Das hellenistische Christentum hat wesentlich Keime zur Entfaltung gebracht, die in der palästinensischen Gemeinde vorhanden waren; denn jedem religiösen Glauben wohnt die Tendenz zu wachsen inne[2]).

1) Das letztere hat schon Jülicher, Paulus und Jesus 1907, S. 32 ff. gegen Wrede hervorgehoben. Ich möchte hinzufügen, daß auch dann, wenn Boussets Theorie richtig wäre, damit nichts gegen die Wahrheit des Christusglaubens bewiesen wäre, weil die Frage nach der Wahrheit irgendeines religiösen Glaubens vom Standpunkt der historischen Fragestellung aus nicht beantwortet werden kann und weil a priori gar nicht einzusehen ist, warum der aus dem Spätjudentum herausgewachsene Frömmigkeitstypus des palästinensischen Christentums normativer sein soll als der der hellenistischen Gemeinden und des Paulus.

2) Auch R. Bultmann scheint mir in seinem Vortrag über „Ethische und mystische Religion im Urchristentum" (Christl. Welt 1920, Nr. 46, 47) den Gegensatz zwischen der palästinensischen Gemeinde und Jesus einerseits und den hellenistischen Gemeinden andererseits zu überspannen. Ich glaube, daß man die enthusiastische Seite der Frömmigkeit Jesu und

Aus dem Gesagten dürfte sich ergeben, daß es nicht angeht, die spätere Entwicklung des Christentums als einen Abfall von seinen Ursprüngen zu betrachten. Eine Auffassung wie diejenige Boussets, dem die paulinische und johanneische Frömmigkeit als Fremdkörper im Christentum erscheinen, kann auch vom historischen Standpunkt aus zum mindesten nicht als selbstverständlich gelten; und es heißt das Christentum an einem ihm fremden Maßstab messen, wenn man sich bei der Beurteilung seiner Geschichte auf den Standpunkt stellt, daß „in der klassischen Religion des alten Testaments mit ihrem krönenden und befreienden Abschluß in Jesus von Nazareth" das religiöse Ideal zu sehen sei [1]). Ich denke, daß die gesamte christliche Frömmigkeit, in der, soweit ich sehe, die „Religion Jesu" überhaupt keine Rolle gespielt hat, gegen diese Auffassung Protest einlegt.

Denn es ist nie der geschichtliche Christus gewesen, auf den sich der Glaube der Christenheit gerichtet hat. Um den erhöhten, himmlischen Christus haben sich die hellenistischen Gemeinden des Paulus gesammelt; er ist es, der diesem Apostel in strahlender Herrlichkeit erschienen ist und den das Johannesevangelium in die Geschichte zurückprojiziert hat; von ihm empfängt der Märtyrer-Prophet der Apokalypse seine Offenbarungen; ihn verkünden die Oden Salomos in glühendem Enthusiasmus; mit ihm vereinigt zu werden ist die glühende Sehnsucht des Bischofs Ignatius; er ist es, der die blutenden Märtyrer mit himmlischem Lebenswasser tränkt (Eus. h. e. V, 1, 22) und der in seiner leidenden Kirche den Satan überwindet; auf ihn richtet sich der Glaube Augustins, des hl. Bernhard und Meister Ekkehards in gleicher Weise, seine Gegenwart erleben fromme Katholiken in der Eucharistie, der

---

der Urgemeinde (Matth. 10!) stärker hervorheben muß. (Unter Enthusiasmus verstehe ich die auf das Absolute gerichtete Einstellung des religiösen Menschen, wie sie etwa Jaspers Psychologie der Weltanschauungen (1919) S. 102 ff. im Gegensatz zur mystischen gekennzeichnet hat.) Auch Paulus ist, so weit ich sehe, Enthusiast, nicht Mystiker gewesen. Die Anwendung der Begriffe „ethische und mystische Religion" scheint mir überhaupt für das Urchristentum nicht besonders glücklich zu sein.

1) So urteilt Bousset, Jesus der Herr (1916) S. 94.

fromme Lutheraner im Wort; er lebt im Herzen Luthers, Paul Gerhardts und der andern Dichter unserer Kirchenlieder, in denen sich die Frömmigkeit der Gemeinde ihren Ausdruck schafft; wer sich das alles vergegenwärtigt, muß sich sagen, daß es sich hier nicht um „Dogmen", sondern um das eindeutige Zeugnis christlicher Frömmigkeit handelt, das als Bewußtseinstatsache jedenfalls vorhanden ist und nicht kurzerhand beiseite geschoben werden darf. Und wer den Mut hat, alle diese Aussagen als Illusionen zu erklären, wird zum mindesten bedenken müssen, daß dieser Einwand gegen jede religiöse Ueberzeugung, auch gegen den Gottesglauben erhoben werden kann. Wer rein historisch-empirisch das Wesen des Christentums zu bestimmen sucht, wird es nicht anders denn als Christusglauben definieren können. Ohne diesen Christusglauben der ersten Jünger würden wir wahrscheinlich von der „Religion Jesu" nicht viel wissen.

Man kann den aufgewiesenen Tatsachen auch nicht damit aus dem Wege gehen, daß man alle diese Aussagen christlicher Frömmigkeit auf den „Eindruck der geschichtlichen Person Jesu" zurückzuführen versucht. Denn ein solcher Einwand verschiebt die Frage. Es handelt sich für uns jetzt gar nicht darum, zu untersuchen, wie dieser Glaube *entstanden* ist, sondern was er selbst von seinem Objekt *aussagt*. Stellen wir uns auf den historischen Standpunkt, so werden wir zum mindesten neben dieser einen Ursache noch sehr viel andere Ursachen und Einflüsse nachweisen können. Einen direkten „Eindruck" vom geschichtlichen Jesus können wir heutigen Christen ja schon deshalb nicht erhalten, weil uns nur die Evangelien gegeben sind, die ja gar nicht den geschichtlichen Jesus schildern, sondern nur das Glaubenszeugnis der Jünger vermitteln. Schon Paulus hat ja, wie Heitmüller m. E. überzeugend nachgewiesen hat, zum mindesten nichts davon gewußt, daß er seinen Glauben einem Eindruck des geschichtlichen Jesus verdanke (Ztschr. f. ntl. Wiss. 1912, S. 320 ff.).

Man wird, wenn man das alles erwägt, auch vom rein phänomenologischen Standpunkt aus zu der Annahme genötigt, daß der Glaube an den auferstandenen, lebendigen Christus nicht ein nebensächlicher Bestandteil christlichen Glaubens, sondern eine

Grundvoraussetzung christlicher Frömmigkeit ist [1]). Kein religiöser Glaube kann sich auf eine Größe richten, die nur in der Vergangenheit existiert hat. Der Glaube an den auferstandenen Christus ist es denn auch gewesen, der im „Christusmythus" seinen Ausdruck gefunden hat, in dem Mythus, der ebenso unabtrennbar ist vom Wesen des Christentums wie der Mythus überhaupt von lebendiger Religion. Man stelle sich vor, was unsere christlichen Feste ohne diesen Mythus wären: Was wäre Advent ohne den Herrn, der zum Gericht kommt was Weihnachten ohne den menschgewordenen Gottessohn, der stets aufs neue in uns geboren werden will, was Karfreitag und Ostern ohne den gekreuzigten und auferstandenen, was Pfingsten ohne den Geist und Leben spendenden Herrn? Auf das Christusdogma mag die christliche Gemeinde verzichten, den Christusmythus wird sie als notwendigen Ausdruck ihres Glaubens nicht entbehren können. Wer ihn aus der christlichen Kirche beseitigen will, muß auch den Mut haben, das Neue Testament und das Gesangbuch aus dem christlichen Kultus zu entfernen, aus denen der Christusglaube mit Notwendigkeit stets von neuem hervorwachsen wird.

Ist das aber richtig, so ergeben sich schwer überwindbare Schwierigkeiten für den modernen Versuch, an Stelle des ewigen, übergeschichtlichen Christus den geschichtlichen Jesus zum Gegenstand des Glaubens zu machen. Denn der „geschichtliche" Jesus kann uns nie zu einer unmittelbar gegenwärtigen Größe werden und es heißt die Unmittelbarkeit des religiösen Lebens gefährden, wenn man dem Glauben der Christenheit untersagen will, sich über die Sphäre der Geschichte hinweg in die Welt des Ewigen zu erheben. Die Gewißheit einer transzendenten Welt kann der geschichtliche Jesus schon deshalb nicht vermitteln, weil überhaupt nur der Glaube in ihm die Offenbarung Gottes zu sehen vermag. Indem Herrmann dieses Letztere stets nachdrücklich betont hat, hat er selbst zugegeben, daß die eigentliche Tendenz seiner Theologie gar nicht auf den geschichtlichen, sondern auf den über-

1) So urteilt auch Oesterreich, Einführung in die Religionspsychologie (1917) S. 93.

geschichtlichen Christus geht. Diese Tendenz steht aber in einem oft hervorgehobenen Widerspruch zu der Forderung, daß Grund des Glaubens eine Tatsache sein müsse, die auch der Nichtgläubige zu sehen vermag [1]) — was man doch von dem Herrmannschen Christusbild keineswegs behaupten kann. Diese Unklarheit entspricht durchaus dem doppeldeutigen Begriff von Geschichte, der überhaupt für Herrmann charakteristisch ist, nach dessen Meinung die Geschichte sowohl die „Sphäre persönlichen Lebens" — das in Wahrheit Uebergeschichtliche — wie auch die Welt wissenschaftlich faßbarer Tatsächlichkeit umfassen soll.

Dadurch, daß Herrmann die religiöse Autorität, die er als den „geschichtlichen Christus" bezeichnete, der historischen Forschung preisgab, hat er seine „Begründung" des Glaubens selbst untergraben helfen. Denn die historische Forschung, die ihrem Wesen nach nichts Absolutes kennt, hat das Herrmannsche Christusbild genau so aufgelöst wie das der Orthodoxie. Darüber kann beim heutigen Stande der neutestamentlichen Wissenschaft kein Zweifel obwalten — auch für den, der sich von der Skepsis eines Wrede oder Wellhausen frei zu halten vermag. Denn die historische Forschung muß ihrer Natur nach von allem Uebergeschichtlichen, das der Glaube der Christenheit in Jesus gesehen hat, absehen. Sie kann, wenn sie nach den Grundsätzen ihrer Methode verfährt, nichts von dem Christusbild der Evangelien übrig behalten als das Bild eines Menschen, der wegen der messianischen Bewegung, die er im Volke hervorrief, von den jüdischen Behörden dem Landpfleger Pilatus überantwortet und von diesem gekreuzigt worden ist. Dieser Jesus macht in der Tat, wenn man nicht auf den Versuch, aus den Quellen ein überzeugendes Bild seiner Person herauszuschälen, verzichten will, den Eindruck eines Schwärmers, wie er denn auch den Seinen als ein solcher erschienen ist (Mk. 3, 21). Auch wenn man von der Kraft und Reinheit seines Gottesglaubens einen starken Eindruck gewinnt, so kann man ihm doch keine übergeschichtliche Bedeutung zuschreiben und es hat keinen Sinn, auf ihn die

1) Auch Schmidt, a. a. O. S. 263 macht auf diesen Widerspruch aufmerksam, ohne doch zu einer befriedigenden Lösung zu kommen.

Prädikate Heiland, Erlöser usw. zu übertragen, mit denen der Glaube der Christenheit den ewigen, übergeschichtlichen Christus geschmückt hat.

Die historische Theologie hat freilich diese Konsequenzen nicht in voller Schärfe gezogen, weil sie sich von dem Glauben der Christenheit nie ganz hat loslösen können. Sie hat, weil sie der Person die übergeschichtliche Bedeutung nicht zuerkennen konnte, versucht, die Lehre, das „Evangelium Jesu" zu verabsolutieren. So ist der Kampfruf: „Zurück von Paulus zu Jesus" entstanden, mit dem wir uns im Eingang dieses Abschnittes unserer Untersuchung bereits haben auseinandersetzen müssen. Daß aber ein solches Verfahren eine geschichtliche Gewaltsamkeit bedeutet, leuchtet ein. Denn auch das Evangelium Jesu läßt sich gar nicht aus seiner zeitgeschichtlichen Bedingtheit herauslösen, ohne daß man es zu etwas anderem macht als es ursprünglich gewesen ist; es ist nicht möglich, von dem eschatologischen Hintergrund der Predigt Jesu abzusehen und die dem modernen Bewußtsein zusagende Seite seines Evangeliums als den „bleibenden Kern" seiner Botschaft herauszuheben, ohne daß man sich dem Einwand aussetzt, daß aller Wahrscheinlichkeit nach Jesus und seine Jünger von diesem „bleibenden Kern" überhaupt nichts gewußt haben. Auch darf ja der moderne Historiker nicht vergessen, daß er selbst nicht jenseits der Geschichte steht und daß die ihm „unbedingt" erscheinende Seite des Evangeliums zukünftigen Geschlechtern als sehr bedingt erscheinen mag. Letzlich läuft jeder Versuch, dem „Evangelium Jesu" übergeschichtliche Bedeutung zu geben, darauf hinaus, daß man die eigenen Gedanken in dieses Evangelium hineinliest. Wie man im übrigen auch zu Albert Schweitzers Auffassung des Lebens Jesu stehen mag, in seinem Protest gegen die Modernisierungstendenzen der „liberalen" Theologie wird er recht behalten.

Vor allem aber darf man nicht die Tatsache verschleiern, daß alle „Werturteile" geschichtlicher Forschung über Jesus etwas anderes von ihm aussagen als der Glaube der Christenheit, der in ihm die Offenbarung einer übersinnlichen Wirklichkeit gesehen hat. Der „Heroenkult" moderner Historiker hat mit religiösem Glauben im eigentlichen Sinne nichts gemein. Der Christenheit ist Jesus

die Offenbarung des Ewigen gewesen, vor deren Strahlen alle Finsternis entweicht — dem relativistisch eingestellten Historiker ein Stern neben andern. Wenn er modernen theologischen Historikern tatsächlich mehr ist — mir liegt es völlig fern, ihr persönliches Christentum in Zweifel zu ziehen — so beweist das nur, daß sie mit ihrer historischen Einstellung nicht völlig Ernst machen. In Wirklichkeit könnten wir, wenn nur die Lehre oder der Gottesglaube Jesu für uns normative Bedeutung besäßen, seinen Träger ruhig der Vergessenheit anheimfallen lassen. Denn Heroenkult geschichtlicher Persönlichkeiten ist seinem Wesen nach auf die verhältnismäßig sehr kleine Schicht gebildeter Menschen beschränkt, die zu historischem Denken überhaupt fähig ist. Der Unterschied aber zwischen der relativen Wertung, zu der es der betrachtende Historiker allein bringen kann, und der absoluten des Gläubigen beruht nicht auf nebensächlichen „dogmatischen" Formulierungen, die ja gewiß belanglos wären, sondern hat in einer völlig verschiedenen Einstellung seine letzte Ursache. Wir werden das noch deutlicher sehen, wenn wir, um eine Lösung der uns bedrückenden Schwierigkeiten zu finden, nunmehr dazu übergehen, uns über das prinzipielle Verhältnis der historischen und religiösen Einstellung Klarheit zu verschaffen.

4.

Ein Ausweg aus dem in unserer Untersuchung aufgewiesenen Gegensatz von Glaube und Geschichte, der die Ansprüche des Glaubens und der Wissenschaft in gleicher Weise befriedigen könnte, wäre unmöglich, wenn beide mit der Behauptung auftreten würden, die absolute Wirklichkeit zu erfassen. Es läßt sich indes ohne Schwierigkeit zeigen, daß das nicht der Fall ist und daß zwar der religiöse Glaube vom Absoluten, Ewigen lebt, dagegen die Geschichtswissenschaft in der Welt der Relativitäten verbleibt.

Die geschichtstheoretischen Untersuchungen der letzten Jahrzehnte, insbesondere die Arbeiten von Dilthey, Rickert, Simmel haben uns gezeigt, daß auch die Wirklichkeit der Geschichte keine Wiedergabe der unmittelbaren Erlebniswirklichkeit ist, sondern eine Formung und Bearbeitung der letzteren nach bestimmten

aprioriſchen Kategorien. Genauer können wir ſagen: die geſchichtliche Forſchung iſt der Verſuch, die individuelle, raumzeitliche Wirklichkeit des Geſchehens *in Relationen aufzulöſen*. In dieſem Relationszuſammenhang kann natürlich die Welt des Abſoluten, Unendlichen, Ewigen nicht gefunden werden. Es iſt genau ſo verfehlt, mit den Methoden hiſtoriſcher Forſchung in den Evangelien den Chriſtus erfaſſen zu wollen, mit dem es der Glaube der Chriſtenheit zu tun hat, wie es auf dem Wege chemiſcher Nahrungsmittelanalyſe unmöglich iſt, den Chriſtus zu entdecken, den die Intention katholiſcher Chriſten hinter der erfahrungsmäßig faßbaren Wirklichkeit der Hoſtie ſucht. Von hier aus fällt aber ein überraſchendes Licht auf den Satz des Apoſtels Paulus, daß der geſchichtliche Chriſtus der ewige Gottesſohn iſt, der ſich der himmliſchen Herrlichkeit *entäußert* hat.

Die geſchichtliche Forſchung kann wohl mit den Mitteln wiſſenſchaftlichen Denkens feſtſtellen, was Menſchen unter beſtimmten Verhältniſſen gedacht und getan, geglaubt und gewollt haben, kann auch bis zu einem gewiſſen Grade zu erforſchen verſuchen, welche geſchichtlichen Bedingungen auf das Zuſtandekommen ihres Glaubens, ihrer Handlungen uſw. eingewirkt haben; aber die Frage nach Recht und Unrecht, Wahrheit oder Unwahrheit ihrer Ueberzeugungen liegt jenſeits ihres Horizontes. Denn um das zu wiſſen, müßte der Geſchichtsforſcher jenſeits der Geſchichte ſtehen, müßte vergeſſen, daß auch der Standpunkt des wiſſenſchaftlichen Betrachters irgendwie bedingt iſt und daß er ſelbſt doch nur ein Glied in einer unendlichen Reihe von Relationen iſt, in die die Wirklichkeit für die wiſſenſchaftliche Betrachtungsweiſe zerfällt.

Es leuchtet ein, daß niemand dieſe Einſtellung bis zu den letzten Konſequenzen durchführen kann, wenn er nicht alles eigene Leben in ſich ertöten will. Es iſt mithin a priori unmöglich, die hiſtoriſche Einſtellung zu verabſolutieren. Der Standpunkt des betrachtenden Hiſtorikers iſt nur eine *Abſtraktion*, ein Standpunkt, den der Menſch wohl eine Weile der Wirklichkeit gegenüber einnehmen kann, um dann doch wieder in den Strom des Lebens einzutauchen, das abſolute, unbedingte Entſcheidungen fordert. Die letzte Urſache dieſes Tatbeſtandes iſt darin zu ſuchen, daß das rationale Denken,

die Voraussetzung aller wissenschaftlichen, auch aller geschichtlichen Arbeit, keine schöpferische Funktion ist. Es vermag wohl den eigenen Standpunkt zu klären, die letzten, innersten Motive bloßzulegen, aber nie zu begründen. Die letzten religiösen und sittlichen Entscheidungen sind vom rationalen, wissenschaftlichen Standpunkt aus zufällig und auch der rationale Standpunkt selbst macht darin keine Ausnahme. Alles Denken, selbst das mathematische, muß sich auf ein Gegebenes, eine Anschauung beziehen, die es zwar in beliebigem Maße begrenzen und bestimmen, aber nie voll erfüllen kann. Die Welt als absolute, voll erfaßte Größe ist für alle Wissenschaft nur eine unendliche Aufgabe, eine Idee. Von der Wirklichkeit der Natur und der Geschichte gilt das in gleicher Weise. Das Endliche und das Unendliche, das Rationale und das Irrationale sind inkommensurable Größen.

Wenn das aber richtig ist, so ist die Geschichte überhaupt nicht die Instanz, vor der die Wahrheitsfrage der Religion entschieden werden kann. Die Frage nach der Absolutheit des Christentums innerhalb der Religionsgeschichte kann deshalb nicht zu einem befriedigenden Ergebnis geführt werden, weil sie überhaupt in dieser Weise gar nicht gestellt werden darf. Es ist kein Wunder, wenn Tröltsch in seiner bekannten Studie [1]) nicht zu einer eindeutigen Antwort gekommen ist. Er stellt sich zuerst auf den Standpunkt des prüfenden und wählenden Historikers und fällt dann doch die Entscheidung durch eine axiomatische Tat. Das erste ist Sache des relativistischen Historikers, das zweite die Stellungnahme des religiösen Menschen. Tröltschs Gegner werden recht behalten, wenn sie sagen, daß die Entscheidung in Wirklichkeit schon gefallen ist, ehe der prüfende und wählende Religionshistoriker die Religionen Revue passieren läßt.

Ganz anders wird auch hier das Bild, sobald man das religiöse Bewußtsein selbst zu befragen versteht [2]). Dann sieht man sofort,

1) Die Absolutheit des Christentums innerhalb der Religionsgeschichte ² 1912.

2) Ich muß nach den im folgenden gegebenen Ausführungen die Auffassung berichtigen, die ich in dem Aufsatz „Ueber das religiöse Apriori in der Religionsphilosophie Tröltschs" (Theol. Studien und Kritiken 1916

daß die Geltungsansprüche der verschiedenen Religionen sich nicht zu einer höheren Synthese vereinigen lassen, sondern sich gegenseitig ausschließen, weil eben jede Religion die absolute Wirklichkeit erfaßt zu haben behauptet. Denn die Tendenz zum Absoluten, Irrationalen ist in jedem religiösen Bewußtseinsakt notwendig enthalten. Der israelitische Monotheismus ist nicht aus der „Rationalisierung und Humanisierung" der Religion entstanden, sondern ist die höchste Steigerung des Irrationalen: Vor der unendlichen Erhabenheit Jahwes kann kein Gott der Heiden bestehen, müssen sich alle Götzen ins Nichts verkriechen. Alle rationale Polemik gegen den Götzendienst, der als Torheit und Widersinn gebrandmarkt wird, kann demgegenüber nur als nachträgliche Rechtfertigung des Monotheismus in Betracht kommen. Die Wucht und Größe des prophetischen Gottesglaubens liegt in dem irrationalen Charakter der religiösen Aussagen begründet, die den einen, unbegreiflichen, über alles Irdische erhabenen Jahwe verkünden, Aussagen, wie sie besonders bei Jesaja und Deuterojesaja zu finden sind.

Dasselbe gilt von dem Christusglauben der ersten Christen. Das „Neue" der urchristlichen Frömmigkeit ist gar nicht ein neuer Gedanke oder eine neue „Lehre" gewesen, sondern das Bewußtsein jubelnder Freude, das sich durch das Neue Testament hindurchzieht: die Zeit des Messias, des ersehnten Heiles ist da!: „Viele Propheten und Gerechte haben begehrt zu sehen was ihr sehet und haben es nicht gesehen, und zu hören was ihr höret und haben es nicht gehört"! (Mt 13,17) Wir sind die messianische Gemeinde, das auserwählte Volk, wir haben den ewigen Logos mit unsern Händen betastet, wir haben seine Herrlichkeit geschaut, uns hat es Gott geoffenbart durch seinen Geist! (I. Pt. 2, 9, I. Joh. 1, 1, Joh. 1, 14, I. Kor. 2, 10). Diese siegesgewisse, von dem Bewußtsein der endgültigen, absoluten Offenbarung Gottes zehrende Stimmung des Urchristen-

S. 463 ff.) vertreten habe. Auf die Uebereinstimmung mit dem Aufsatz Heims (Zeitschr. f. Theol. Kirche 1920 S. 15 ff.) weise ich um so lieber hin, weil ich aus der Beschäftigung mit der empirisch-geschichtlichen Religion zu demselben Ergebnis gekommen und von ihm in meiner Gedankenentwicklung unbeeinflußt geblieben bin.

tums ist es gewesen, die die antike Welt erobert hat, sie ist der Beweis dafür, daß wir es hier wirklich mit einer religiösen Bewegung zu tun haben.

Auch Luthers Verhalten gegenüber der katholischen Kirche vermag uns den phänomenologischen Tatbestand noch einmal zu verdeutlichen. Denn Luthers reformatorische Tat ist nicht aus dem überlegenen Bewußtsein rationaler Aufklärung hervorgegangen, sondern aus den irrationalen Tiefen des religiösen Glaubens entsprungen, der der absoluten Autorität der Kirche die nicht minder absolute Autorität des Wortes und die irrationale Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben entgegengestellt hat, durch den die verzeihende Gnade Gottes dem Menschen Vergebung der Sünde, ewiges Leben und Seligkeit zu schenken vermag. Und wie die Propheten, so sind auch Luther und Paulus ihren Gegnern nicht mit der Objektivität und den relativen Urteilen moderner Historiker entgegengetreten, sondern mit der irrationalen, leidenschaftlichen Kraft absoluter Verneinung, die nur das Widerspiel der absoluten Bejahung ist, die jedem religiösen Glauben notwendig innewohnt.

Hat man sich diesen phänomenologischen Sachverhalt einmal klargemacht, so sieht man, daß es sich bei der religiösen Frage wirklich um absolute Entscheidungen, um Entweder-Oder handelt, die auch das relativistische Denken moderner Wissenschaft nicht abschwächen darf, ohne die Kraft und Reinheit religiösen Glaubens zu gefährden. Es ist natürlich nicht ohne weiteres erforderlich, daß das Absolutheitsbewußtsein des Glaubens die Wahrheitsansprüche anderer Religionen radikal verneint. Die kämpfende und um ihren Bestand ringende Frömmigkeit wird leicht zu solchem Radikalismus neigen, wie sie sich auch jeder Wissenschaft, die ihren Glauben bedroht, gegenüber ablehnend verhalten wird: *τὸ μωρὸν τοῦ θεοῦ σοφώτερον τοῦ κόσμου ἐστίν* I. Kor. 1, 25). Aber eine relative Anerkennung anderer Religionen dürfte auch auf religiösem Boden nicht unmöglich sein: In dem Gesetz, das Paulus in radikaler These verneint hat, hat die alte Kirche eine Vorbereitung, eine Abschattung des neuen Bundes gesehen und Kirchenväter wie Justin der Märtyrer haben auch auf das Heidentum eine ähnliche Be-

trachtungsweise angewandt. Die Religion jedoch, die auf sich selbst die relative Betrachtungsweise anwenden würde, würde ihre Wahrheitsgeltung in Zweifel ziehen und damit sich selbst aufgeben.

Es ist eigenartig, daß gerade in der Religionsphilosophie Tröltschs, die ja dem Relativismus des historischen Denkens die weitgehendsten Zugeständnisse gemacht hat, sich auch der Ansatz findet, der die ganze Betrachtungsweise aus den Angeln hebt: der Gedanke des religiösen Apriori. Denn der Gedanke, daß die Gewißheit des religiösen Glaubens sich nicht auf Tatsachen gründet, die innerhalb der Erfahrung nachweisbar wären, sondern das Recht seiner Geltung in sich selbst trägt, läßt sich vom Standpunkt kritischer Erkenntnistheorie dahin formulieren, daß die Gewißheit des Glaubens apriorisch, nicht empirisch ist. Und das ist ja auch in der Tat der Fall. Es ist weder möglich, die Gewißheit des Glaubens auf geschichtliche Tatsachen — das Wort in dem eng begrenzten Sprachgebrauch dieser Untersuchung verstanden — noch auf das sittliche Recht der Religion oder ihre Bedeutung für das menschliche Kulturbewußtsein, ja nicht einmal auf die religiösen Erlebnisse und Erfahrungen zu begründen. Denn die geschichtliche Tatsache der Person Jesu und der von ihr ausgehende Eindruck beweist ebensowenig etwas für die Realität einer transzendenten Welt wie die Wahrscheinlichkeitsurteile der modernen Apologetik über die Auferstehungsberichte die übergeschichtliche Bedeutung Jesu sicher stellen können. Und ebensowenig vermag das sittliche Recht der Religion und ihre Bedeutung für die menschliche Kultur die Wahrheit religiösen Glaubens zu verbürgen: für den religiösen Menschen selbst handelt es sich um die Frage, ob der Glaube es mit einer Wirklichkeit zu tun hat oder nicht. Auch alle religiösen Erlebnisse bleiben stets in der Sphäre der Subjektivität und sind vieldeutig, sie können auch immer durch andere Erlebnisse widerlegt und in Frage gestellt werden und darum niemals dem Glauben die unbedingte Sicherheit und Gewißheit geben, mit der er steht und fällt. Erlebnisse können mithin immer nur der Anlaß, aber niemals der Grund des Glaubens sein. Der religiöse Glaube aber braucht auch solche Stützen nicht, weil er von aller Erfahrung, auch aller religiösen, völlig unabhängig ist und sich von einer Wirklichkeit getragen

weiß, die über alle Erfahrung und alles Denken hinaus liegt. Er weiß, daß er die Wirklichkeit des Ewigen zu erfassen vermag — auch wenn alle Erfahrung hundertmal das Gegenteil zu beweisen scheint; wer Luthers irrationales „Dennoch bleibe ich stets bei Dir!" nicht mitzubeten vermag, wird trotz der reichsten und schönsten Erlebnisse bald am Ende seines Glaubens angelangt sein. Dem Phänomenologen aber ist solches „dennoch" der Beweis dafür, daß der Glaube sich nicht auf die Erfahrung, auch nicht auf die religiöse gründet, sondern sie allererst möglich macht [1]).

Der religiöse Mensch bringt diese innere Notwendigkeit seines Glaubens dadurch zum Ausdruck, daß er ihn als Geschenk, als Gnade bezeichnet. Er weiß, daß er der Wirklichkeit des Ewigen nie gewiß geworden wäre, wenn Gott sich ihm nicht offenbart und ihn aus der Sphäre der Relativitäten in die Welt des Ewigen hinaufgehoben hätte. Gott, der Inhalt des Glaubens, ist es nach der Ueberzeugung aller Frommen selbst, der den Glauben in dem Menschen schafft. Grund und Inhalt des Glaubens dürfen somit nicht getrennt werden. Der Erwählungs- und Prädestinationsglaube gehört ebenso zum Wesen des religiösen Bewußtseins wie die Spaltung des Ich, die den in den Menschen wirkenden Gottesgeist von seinem eigenen Wesen scheidet. Daß Gottes Geist im Menschen wirkt und ihn zu seinem Eigentum erwählt, ist freilich auch wieder ein Gedanke des Glaubens und nicht der Erfahrung, der sofort zu Pharisäismus und Hochmut führt, wenn man in der empirischen Welt Erwählte und Nichterwählte, Gläubige und Ungläubige zu unterscheiden versucht.

Vom Standpunkt rationaler, wissenschaftlicher Betrachtungsweise muß jeder religiöse Glaube als willkürlich, als unbegründet erscheinen. Das liegt in der Natur der Sache. Den Glauben wissenschaftlich begründen wollen hieße ja zugeben, daß es noch etwas Absoluteres, Sichreres gäbe als den Halt in der unendlichen

1) Bei einer solchen Deutung des religiösen Apriori, wie sie sich m. E. aus dem Ansatz der kantischen Fragestellung ergibt, ist die Befürchtung völlig unbegründet, daß die irrationale Seite des religiösen Bewußtseins vergewaltigt würde, eine Befürchtung, die beispielsweise von Stephan, Glaubenslehre (1921) S. 270 geäußert worden ist.

Welt, den wir Glauben nennen. Der Sprung aus der endlichen in diese unendliche Welt ist aber immer ein Wagnis, eine Tat. Alle religiösen Autoritäten können über dieses Wagnis nicht hinweghelfen, sondern es nur an eine andere Stelle verlegen. Die Autorität des „Wortes" oder der Kirche geben dem Glauben ebensowenig einen sicheren Halt wie die des „geschichtlichen Jesus". Das Wort des Johannesevangeliums: „So du glauben würdest, so würdest du die Herrlichkeit Gottes sehen", enthält auch vom rein phänomenologischen Standpunkt aus betrachtet, eine tiefe Wahrheit. Glaube und Offenbarung sind Korrelationsbegriffe. Die Offenbarung erschließt sich nur dem Glauben, und nur der Glaube erfaßt die Offenbarung.

Es gibt somit auch für uns heutige Christen keinen andern Weg, den ewigen, auferstandenen Christus zu finden, als des lebendigen Glaubens Tat. Der Glaube der Jünger ist es ja auch gewesen, der den erhöhten Herrn als eine ihm zweifellose Wirklichkeit erfaßt hat [1]). Dem modernen Historiker mögen zwar die Auferstehungserlebnisse der Jünger als „rein innerlicher Natur und subjektiv" erscheinen[2]), aber er wird sich darüber klar sein müssen, daß sein eigenes „Gotterleben" vom wissenschaftlichen Standpunkt aus in keiner Weise objektivere Geltung beanspruchen darf; denn die kausale Betrachtungsweise läßt sich auf alle religiösen Ueberzeugungen gleichmäßig anwenden. Freilich, alle Beweise für die Auferstehung Jesu, auch alle die Auferstehungserzählungen, in denen uns berichtet wird, wie die Jünger an der Realität des Auferstandenen gezweifelt und ihn mit ihren Händen betastet haben, können die Gewißheit des Auferstehungsglaubens nicht verbürgen. Denn solche Erzählungen erscheinen auch vom phänomenologischen Standpunkt aus als das Ergebnis sekundärer Reflexion, die an die Wirklichkeit der Auferstehung nicht mehr glaubt und nach handgreiflichen Beweisen für das verlangt, was nie und nimmer bewiesen werden kann. Es ist bezeichnend, daß Paulus selbst die Tatsache

1) Schmidt, a. a. O. S. 265 hat die Erkenntnis, daß Glaube und Offenbarung Korrelatbegriffe seien, erreicht, aber auf S. 348 nicht wirklich durchgeführt.

2) Weinel, Bibl. Theologie des Neuen Testaments[2], S. 239.

des leeren Grabes nicht als Beweis für die Realität des Auferstandenen verwertet, sondern sich einfach auf die Feststellung beschränkt, daß der Herr den Seinen erschienen sei. Lebendiger, unmittelbarer Glaube zweifelt nicht, sondern er handelt. Allen Zweifeln aber hat das Johannesevangelium sein schönes: „Nicht sehen und doch glauben" entgegengestellt, das eben dadurch sein inneres Recht erweist, daß der Glaube selbst ein Sehen, ein Erschauen der ewigen Wirklichkeit des lebendigen Christus ist. Gegenüber dieser einen, zentralen Glaubensaussage kann die historische Frage nach dem Wert der Auferstehungsberichte, ja nach dem Schicksal des Leibes Christi nur sekundäre Bedeutung haben. Auf das Daß, nicht auf das Wie der Auferstehung kommt es an. Die Frage nach der Existenz form des erhöhten Christus zu beantworten, kann der Glaube den Anthroposophen überlassen, die die Rätsel der übersinnlichen Welt zu enthüllen versuchen, weil ihnen die Ehrfurcht vor dem Geheimnis des Glaubens fehlt.

Von diesem Standpunkt aus läßt sich dann sowohl zu dem reformatorischen Gedanken von der Autorität des Wortes wie auch zu den Ideen Ritschls und Herrmanns, die betonen, daß die Gemeinde dem Christen die Berührung mit Jesus vermittle, ein positives Verhältnis finden. Die Christenheit hat ja das „Wort" nie als geschichtliche Urkunde gelesen und auch den Reformatoren ist es auf den „Historienglauben" nicht angekommen, sondern sie sieht in ihm das Glaubenszeugnis von der ewigen Offenbarung Gottes in Christus. Schon die altprotestantische Dogmatik hat zwischen der auctoritas normativa und causativa unterschieden. Die erstere, die Autorität des geoffenbarten Lehrgesetzes, ist jedenfalls für das heutige theologische Denken hinfällig geworden. Die auctoritas causativa dagegen, die Glauben weckende Macht des Geistes, setzt sich durch ihre innere Notwendigkeit stets aufs neue durch: auch heute noch redet durch sie der ewige Christus, der ja nichts anderes ist als der lebendige Geist.

Aber auch der andere Gedanke, daß in der christlichen Gemeinde dem Menschen die Möglichkeit gegeben werde, die Macht des lebendigen Christus zu erfahren, hat in der Theologie sein bleibendes Recht. In diesem Gedanken liegt die relative Berechti-

gung auch der katholischen Kirche, die nur darin Unrecht hat, daß sie die unsichtbare Kirche, die Gegenstand des Glaubens ist, in die Sphäre der sichtbaren Welt herabzuziehen sucht; es ist derselbe Fehler, den die protestantische Orthodoxie beging, indem sie „Wort Gottes" und Bibelbuchstaben verwechselte. Aber auch Ritschl und Herrmann haben einen ähnlichen Irrweg betreten, indem sie den geschichtlichen Jesus allein betonten und übersahen, daß man sich in Gegensatz zu den klarsten Aussagen christlicher Frömmigkeit stellt, wenn man ihr das Bewußtsein von der unmittelbaren Nähe und Gegenwart des lebendigen Christus nehmen will. Nicht der geschichtliche, sondern der übergeschichtliche, erhöhte Christus ist es, der zu uns durch die christliche Gemeinde redet. Gegen die Gefahren der religiösen Phantasie aber, die den erhöhten lebendigen Herrn in die Sphäre erotischen Trieblebens hinabzuziehen wagt, gibt es kein besseres Mittel als die Reinheit und Kraft des Glaubens selbst.

Das Verhältnis von Glaube und Geschichte läßt sich von hier aus auf einfache und klare Formeln bringen. Der Glaube wird darauf verzichten müssen, das Bild des erhöhten ewigen Christus als einen Bestandteil der empirischen Wirklichkeit nachweisen zu wollen. Wie man geschichtliche Tatsachen, die bald zweitausend Jahre zurückliegen, „religiös erleben" kann, wird das Geheimnis moderner Apologeten bleiben. Wohl kann sich auch an der Lektüre der Evangelien der Glaube an den überempirischen Christus entzünden, aber die eigentlichen Propheten gerade der protestantischen Kirchen sind Paulus und Luther gewesen. Auch Luther hat ja immer betont, daß das die hohen und heiligen Wunder sind, die Christus allezeit den Seinigen tut. Die Christenheit wird sich zwar das Recht nicht nehmen lassen, vom Standpunkt des Osterglaubens aus auch die Geschichte Jesu zu sehen. Sie wird auch in den dürftigen Trümmern, aus denen die Geschichtsforschung das Bild des geschichtlichen Jesus zu zeichnen versucht, die Herrlichkeit des ewigen Gottessohnes finden. Weist die geschichtliche Forschung die zeitgeschichtliche Bedingtheit Jesu nach, so vermag der Glaube auch in der Armut des geschichtlichen Christus den Reichtum des Ewigen zu schauen. Sieht der historische Forscher in ihm einen apokalypti-

schen Schwärmer, so weiß der Gläubige, daß Gott das Verachtete erwählt. Sucht die Geschichtsforschung die Wunder des geschichtlichen Jesus aufzulösen, so wird sich der Glaube daran erinnern, daß sich die Christenheit nicht in erster Linie vor dem Wundertäter und Propheten, sondern vor dem Gekreuzigten in Ehrfurcht beugt.

Steht aber die Sache so, dann können wir auch auf die altchristliche Christologie verzichten. Das Irrationale, Göttliche, Ewige läßt sich mit rationalen Kategorien überhaupt nicht fassen. Das Ergebnis der dogmengeschichtlichen Entwicklung der alten Kirche ist ja die Dogmatisierung des logischen Widerspruches geworden. Die Gottheit Christi ist nicht eine „Natur" neben der menschlichen, sondern kommt in und durch Jesu volles Menschsein zur Vollendung. Luther hat das empfunden, wenn er die altkirchliche Christologie durch die Lehre von der communicatio idiomatum weiterzubilden versucht hat. Aber auch seine Christologie führt in ihren Konsequenzen zu Absurditäten. Das Evangelium von dem gekreuzigten Messias, der als armer Verbrecher den Fluchtod gestorben und dessen Reichtum doch alle Himmel nicht füllen, ist und bleibt eine Torheit, die jeder rationalen Auflösung spottet. Und doch — erst aus solcher Torheit heraus hat die Menschheit die Kraft gefunden, Leid, Tod und Sünde zu überwinden.

Wenn aber der Glaube von der klaren Einsicht aus, daß man Geschichte nur von der rationalen Einstellung der Wissenschaft aus treiben kann, die Welt der wissenschaftlich wahrnehmbaren Erfahrung der historischen Forschung überläßt, so hat er auf der andern Seite auch keinen Anlaß, von dieser Wissenschaft die Erschütterung seiner Fundamente befürchten zu müssen, da diese nicht im Zeitlichen, sondern im Ewigen liegen.

Der Glaube wird nicht gefährdet, wenn die historische Wissenschaft die Unechtheit der Pastoralbriefe und des Johannesevangeliums erwiesen zu haben meint. Er liest ja diese Schriften nicht als geschichtliche Urkunden, sondern als Zeugnisse des Glaubens, in denen er die Offenbarung des Ewigen vernimmt. Er wird auch dann nicht gefährdet, wenn historische Forschung die Ungeschichtlichkeit Jesu selbst nachgewiesen zu haben glaubt. Denn wie die Geschichtlichkeit Jesu vom historischen Standpunkt nur bis zu einem

gewissen Grade von Wahrscheinlichkeit zu beweisen ist, so gilt dasselbe doch auch von seiner Ungeschichtlichkeit. Denn in der Sphäre historischer Forschung gibt es überhaupt keine absolut feststehenden Ergebnisse, sondern nur mehr oder minder wahrscheinliche Hypothesen. Bei Licht besehen, bedeutet das Urteil, daß Jesus nicht existiert habe, nichts anderes, als daß es dem Historiker nicht möglich ist, die Berichte der Evangelien in einen geschichtlichen Zusammenhang einzuordnen. Da zwar der geschichtlichen Forschung, nicht aber dem Glauben an der Herstellung eines solchen Zusammenhangs gelegen ist, so bleibt der Glaube auch durch die Leugnung der Geschichtlichkeit Jesu in seinen Lebensinteressen unberührt. Denn er lebt von der Erfahrung des lebendigen Christus, die er sich auch von aller Wissenschaft nie nehmen lassen wird. Forscher, die meinen, mit historischen Beweisen die Gewißheit religiösen Glaubens begründen oder erschüttern zu können, haben von der irrationalen Kraft lebendiger Frömmigkeit keine Anschauung.

Die Spannung, die zwischen den Methoden des wissenschaftlichen Denkens und dem religiösen Glauben besteht, läßt sich freilich nicht aus der Welt schaffen. Das Denken richtet sich stets auf die Erfassung der empirischen Wirklichkeit der Welt und vermag die Welt, in der der religiöse Glaube lebt, mit seinen Mitteln nicht zu vergegenständlichen. Der Glaube aber weiß sich in die Welt der Erfahrung hineingestellt, damit er sie durch seine lebendige Tat überwinde, die das Geschenk der göttlichen Gnade ist. Diese Weltüberwindung ist aber eine Tat, die stets von neuem geschehen, eine Position, die immer von neuem errungen werden muß. Doch indem dem Glauben diese Tat gelingt, beweist er, daß er nicht Lehre, sondern Leben ist. Und alle Not, in die die Wissenschaft wie jedes Stück Welt den Glauben führt, vermag dieser in Reichtum und Kraft zu verwandeln, weil Gottes unendliches, ewiges Leben ihn stets mit neuem Leben erfüllt.

Von der Wissenschaft, auch der historischen Forschung, wird freilich der Glaube das Eine verlangen müssen, daß sie sich ihrer Grenzen bewußt sei. Die Welt der Wissenschaft ist die Sphäre der Relativitäten und kann nichts anderes sein. Auch die Geschichte, die der Forscher aus den Urkunden der Vergangenheit zu rekon-

struieren versucht, ist nie die absolute Wirklichkeit. Mit der Verabsolutierung der historischen Denkweise wird freilich kein religiöser Glaube einen Kompromiß schließen können. Wie von dogmatischen, so hat sich die historische Forschung auch von antidogmatischen Tendenzen völlig frei zu halten. Ihre Aufgabe ist ja nicht, das religiöse Leben zu vergewaltigen, sondern es zu verstehen — auch in seinen seltsamen und irrationalen Aeußerungen. Ohne Ehrfurcht vor dem Leben der Religion kann keine Religionsgeschichte getrieben werden.

Indessen noch eins ist nötig, wenn die Religionsgeschichte dem Banne des Naturalismus entgehen will, dem sie bei dogmatisch-konstruktivem Verfahren unweigerlich verfallen ist: die phänomenologische Orientierung [1]). Wenn alle Religion ihrer eigenen Aussage nach Beziehung zu Gott, Berührung mit dem Ewigen, Unendlichen sein will, so muß sich auch die religionsgeschichtliche Forschung darüber klar sein, daß alle Aeußerungen des religiösen Bewußtseins eben nur Aeußerungen des Lebens, aber nie dieses selbst sind. Deshalb kann auch das letzte Ziel der geschichtlichen Forschung nicht die Geschichte des Dogmas oder des Kultus, sondern nur die Geschichte der Frömmigkeit sein, die es als das letzte, unmittelbarste Leben hinter allen rationalen Ausdrucksformen zu erfassen gilt. Diese Geschichte der Frömmigkeit

1) Ansätze zu solcher phänomenologischen Betrachtungsweise der Religion lassen sich in der Gegenwart vielfach nachweisen, bes. in Ottos Buch über das „Heilige" und Heilers Monographie über das Gebet, aber z. B. auch in Boussets „Kyrios Christos", wo freilich die rationale und antidogmatische Einstellung Boussets oft störend wirkt. Wichtige Beobachtungen auch bei Jaspers, Psychologie der Weltanschauungen, 1919. Ich darf vielleicht auch auf meine Vorlesung über die Eigenart der paulinischen Frömmigkeit (Marburg 1919) und meinen schon erwähnten Aufsatz über Sünde und Schuld (in dieser Zeitschrift 1919) verweisen, die wenigstens einen Begriff davon geben können, was mir vorschwebt. Wobbermin, Historische und systematische Theologie (in dieser Zeitschrift 1920 S. 411) möchte freilich diese „transzendentalpsychologische" Aufgabe der systematischen Theologie vorbehalten; demgegenüber möchte ich betonen, daß die phänomenologische Analyse m. E. in enger Fühlung mit der Exegese und der historischen Erforschung der Religion vorgenommen werden muß.

kann freilich nicht geschrieben werden ohne die Einsicht in die wesensmäßige, „apriorische" Struktur des religiösen Bewußtseins, die aufzuzeigen Sache der phänomenologischen Forschung ist und die es ermöglicht, die religiösen Aussagen in ihrem eigenen Sinnzusammenhang zu verstehen [1]). Die systematische Theologie aber wird nur auf dieser Grundlage die wissenschaftliche Fundamentierung gewinnen können, indem sie sich die Aufgabe setzt, den idealen Typus des christlichen Glaubens zu beschreiben.

Von hier aus gesehen, dürfte sich auch ein fruchtbareres Verhältnis zwischen der historischen und systematischen Theologie gewinnen lassen, deren Arbeitsmethoden bei der gegenwärtigen Orientierung der theologischen Wissenschaft vollkommen auseinander zu gehen scheinen. Wenn die biblische Theologie wirklich zur Geschichte der urchristlichen, die Dogmengeschichte zu der der christlichen Frömmigkeit geworden ist so erscheint für die systematische Theologie, die die Geschichte vom Standpunkt des Glaubens aus betrachten darf, der ganze Reichtum christlicher Frömmigkeit als die Offenbarung des lebendigen Herrn, dessen Leib die Kirche ist. Auch für die geschichtliche Forschung, für die ja die Idee des lebendigen, auferstandenen Christus stets nur eine Idee bleibt, ist diese Idee von weitaus größerer Fruchtbarkeit als die naive Verabsolutierung des historischen Jesus, die einen Punkt der Geschichte zu isolieren versucht. Denn die Idee einer Weltreligion wie des Christentums kann auch vom Standpunkt der Geschichtsforschung aus niemals in einem statischen, sondern immer nur in einem dynamischen Prinzip gesucht werden.

So dürfte die strenge Scheidung von Glaube und Geschichte, die ja zunächst befremden mag, die aber in der Sache selbst begründet ist, letzlich der historischen und systematischen Arbeit der Theologie in gleicher Weise zugute kommen. Sie liegt, wenn ich recht sehe, doch im Grunde schon im Ansatz der Ritschl-Herrmannschen Theologie, die stets mit Energie betont hat, daß die Welt des Glaubens nicht die der wissenschaftlich-nachweisbaren

1) Ich hoffe, über dieses Thema demnächst eine gesonderte, die hier gegebenen Andeutungen ergänzende Arbeit vorlegen zu können.

Tatsächlichkeit ist. Sie wendet nur dieselbe Betrachtungsweise, die diese Theologen auf das Gebiet der Naturwissenschaft angewandt haben, auch auf dasjenige der Geschichte an. Seit die Geschichtswissenschaft sich mit strenger Methodik der Welt des Historischen bemächtigt und die Autorität des geschichtlichen Jesus relativiert hat, ist diese erkenntnistheoretische Selbstbesinnung unumgänglich notwendig geworden. Der Theologie der Zukunft bleibt nur eine Autorität, die doch die allerrealste, unbedingt verpflichtende ist: die Autorität des lebendigen Herrn, der seiner Gemeinde nahe ist als der lebenschaffende Geist. Daß damit nicht dem bodenlosen Subjektivismus Tor und Tür geöffnet ist, weiß jeder, der die Macht dieses Geistes im eigenen Leben erfahren hat. Denn den Geist haben, heißt unter schwerster Verantwortung stehen; mit Christus leben, heißt täglich mit ihm zu sterben bereit sein. Die Theologie aber, die ja den Glauben nie schaffen und wecken, sondern immer nur klären kann, wird auch in Zukunft die Aufgabe haben, dazu mitzuhelfen, daß der religiöse Trieb sich zu der Tat bewußten Glaubens gestalte, in der die irrationale Kraft lebendiger Frömmigkeit sich mit der Klarheit wissenschaftlicher Methodik zur höchsten Synthese vereint. Auch die theologische Wissenschaft darf ja nicht Herrscherin, sondern nur Dienerin des Glaubens sein wollen, der sich von keinem Dogma, aber auch von keiner Wissenschaft in Ketten legen läßt, weil er sich allein gebunden weiß an den Herrn, der der Geist ist. „Wo aber der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit" (II. Kor. 3, 17).

Was ist Mystik?

Von

Pastor Delekat in Priebus, Kreis Sagan (Schlesien).

Wenn das leise, aber sehr deutlich spürbare Erstarken des religiösen Erlebens unserer Zeit mit einer ausgesprochenen Hinneigung zur Mystik verbunden ist, so hat das eine sehr erfreuliche Ursache. Wo man des Materialismus, einer religiös gefärbten Moral und der äußerlichen kirchlich-kultischen Frömmigkeit überdrüssig geworden ist, da sehnt man sich nach „reiner Religion". Daß gerade die Mystik als solche erscheint, kann nicht wundernehmen. Denn in ihrer religiösen Aussage wird der Gegensatz des religiösen zum nichtreligiösen Denken bestimmt zum Ausdruck gebracht. Weil die Mystik ganz und gar innerliche Religion sein will und in der Regel auch ist, scheint in ihr das Eigentümliche des frommen Denkens und Erlebens ganz besonders deutlich beschrieben zu sein.

Dazu kommt ein anderes. Unser geistiges Leben ist stark intellektualistisch. Das zeigt sich gerade in der Reaktion gegen den Intellektualismus. Denn diese Reaktion tritt nicht in der Form auf, daß die Problematik des theoretischen Denkens durch die naive Kraft des Fühlens und Wollens überwunden wird, sondern so, daß der Intellekt resigniert die Grenzen seines eigenen Vermögens erkennt und nun das Heil im unerkennbaren Jenseits dieser Grenzen zu sehen meint. Auch hierin fühlt man sich der Mystik innerlich verwandt. Ihre außerordentlich feine und sehr differenzierte, oft geradezu fesselnde psychologische Reflexion sowohl, wie ihre Art, die Wirklichkeit der Religion im Gegensatz zum Rationalen zu suchen, sind für den modernen Geist ein Spiegel, in dem er sich selbst wieder zu erkennen glaubt. Ihm scheinen in der Mystik

seine eigenen Nöte und Bedürfnisse ausgesprochen und zugleich das Heilmittel angegeben. Es ist darum kein Wunder, daß man geneigt ist, Mystik und Frömmigkeit gleichzusetzen und die Züge mystischer Frömmigkeit auch da zu finden, wo in Wahrheit ein anderer Typ der Frömmigkeit vorliegt.

Indessen ist diese Einschätzung der Mystik keineswegs allgemein. Der Eindruck läßt sich nicht verwischen, daß von den Großen der Religion weder die Propheten des Alten Testaments noch Jesus oder Mohammed, Luther oder Calvin Mystiker waren. Wo das Urteil über die Mystik auf diesem Eindruck fußt, da lautet es abweisend. Hier wird behauptet, daß die Frömmigkeit der genannten Männer, die (mit Heiler) prophetische Religiosität genannt sein möge, derjenigen der Mystiker nicht nur wegen ihrer positiveren Stellung zur Geschichte, zur Ethik, zum Gemeinschaftsleben (Heiler, Gebet, S. 248—283), sondern auch an Vielgestaltigkeit, Tiefe, Ernst, Bestimmtheit, Klarheit und Kraft der religiösen Empfindung und deren Ausdruck überlegen sei. Dies könnte nicht sein, wenn nur die Mystik „reine" Religion wäre.

Beide Urteile über die Mystik können in dieser Form nicht gut nebeneinander bestehen. Ebensowenig aber läßt sich das Problem der Mystik durch ein einfaches Entweder-Oder, Für oder Gegen sie entscheiden. Ueber ihr Wesen und ihren Wert ist wenig gesagt, wenn man ihr ihre Gleichgültigkeit gegen die Geschichte oder ihre (wenigstens bei einigen Mystikern zutage tretende) Indifferenz gegen die Ethik zum Vorwurf macht. Alles dies könnte ja auch ein Vorteil sein. Das hängt ganz davon ab, was man unter „reiner Religion" versteht. Das Problem der Mystik scheint mir erst dann in seiner vollen Tiefe erfaßt zu sein, wenn man beide scheinbar entgegengesetzten Behauptungen, sowohl die, daß das Eigentümliche des frommen Erlebens in ihr zu einem besonders „reinen" Ausdruck gelangt, wie die andere, daß sie der prophetischen Frömmigkeit in entscheidenden Punkten unterlegen, an ihr gemessen religiös weniger wertvoll sei, als gut begründet und richtig anzuerkennen sich gezwungen sieht. Die Lösung dieses Problems ist offenbar nur dann gegeben, wenn beide Behauptungen aus Einem Prinzip abgeleitet werden können.

Dies ist nun freilich ohne ein Eingehen auf das Wesen der Kategorie des religiösen Denkens kaum möglich.

Ich gehe dabei von einer Erscheinung auf dem Gebiete der Kunst und der Ethik aus. In einem seiner außerordentlich feinen Aufsätze im roten „Tag" vom 4. 1. 1914 führt Georg Simmel unter dem Titel l'art pour l'art aus, was die l'art pour l'art-Theorie für die Entwicklung der Kunst bedeutet habe. Ihr Gutes liege darin, daß sie die künstlerische Betätigung sowohl wie die Kunstbetrachtung von einer „literarischen, tendenzhaften, anekdotischen Gerichtetheit erlöst" habe. „Sie schloß von jeglicher Bedeutung für Wesen und Wert des Kunstwerks alles das grundsätzlich aus, was nicht ganz und gar innerhalb der Kunstsphäre liegt. Daß dieser Ausschluß geschah, war von unersetzlichem und unverlierbarem Wert. Er übte auf die Kunst eine reinigende Wirkung aus. Er löste die trüben Verschmelzungen der Kunst mit literarischen und ethischen, religiösen und sensuellen Werten." Andererseits aber — und darauf liegt in dem Aufsatz der Ton — zeigt Simmel, weshalb jene rationalistische (französische) l'art pour l'art-Theorie dem wahren Wesen der Kunst doch nicht gerecht wird. Indem sie nämlich auf die möglichst saubere und geschlossene Herausstellung des „rein artistischen Standpunktes", auf die ganz klare Formulierung des Prinzips der künstlerischen Gestaltung drängt, verengt sie zugleich den Umkreis dieser Gestaltung und verflacht sie. Denn der Reichtum und die Tiefe des künstlerischen Bildens hängt davon ab, wie groß bei einem Künstler die „Schwingungsweite und Intensität seines Gesamtlebens ist". „In den reinsten und sozusagen prinzipiellsten Fällen scheint die Vollkommenheit des Künstlers rein als Künstler daran gebunden, daß er mehr als Künstler ist." Der logische Ausdruck dieses Sachverhalts ist „paradox und widerspruchsvoll". Aber er bewährt sich an jedem echten Kunstwerk als richtig. Dieses hat „eine Doppelstellung: tatsächlich ist es das gänzlich in sich geschlossene, vom Leben eximierte Gebilde und zugleich gebettet in den vollen Strom des Lebens, ihn von seiten des Schöpfers her in sich aufnehmend, nach der Seite des Genießenden von sich entlassend. Dies gleichzeitige Gelöstsein und Umfaßtsein, Außerhalbstehen und Innerhalbstehen, ein

einheitliches Ganzes und der Pulsschlag eines viel weiter sich spannenden Ganzen, dies ist vielleicht ein ganz einheitliches Verhalten, das wir nur gleichsam nachträglich, mit unseren Kategorien von Auffassung und Beziehung an die Kunst herantretend, in jene Zweiheit spalten. An der scheinbaren Unvereinbarkeit solcher Bestimmungen erwiese sich das Kunstwerk nur als eines jener Gebilde, die wir zwar, wenn sie einmal da sind, in eine Mehrheit von Elementen zerlegen, aber aus diesen nicht wieder zusammensetzen können; denn außerhalb ihrer ursprünglichen Einheit und zu Selbständigkeiten geworden sind diese Elemente etwas ganz anderes, als innerhalb ihrer ursprünglichen Ungetrenntheit, gerade wie eben die chemischen Stoffe, die man aus einem lebendigen Körper herausanalysiert, in der Retorte etwas ganz anderes sind als in dem lebendigen Zusammenhange des Organismus und sich deshalb dem Versuche, diesen wieder aus ihnen zusammen zu bauen, gänzlich versagen."

Aus dieser prinzipiellen Darlegung Simmels läßt sich eine Einsicht in die Entwicklung der modernen Kunst vom Impressionismus zum Expressionismus (Kubismus, Dadaismus) gewinnen. Ihr berechtigtes Motiv liegt in dem Bestreben, die künstlerische Auffassung so rein wie möglich zum Ausdruck zu bringen. Aber um das zu erreichen, löst man die künstlerische Darstellung von den anschaulich gegebenen Formen des Lebens so weit wie möglich los, weil diese Formen neben den rein künstlerischen immer auch noch andere Werte vermitteln. (Das historische Gemälde, das Portrait, das religiöse Gemälde als Kunstprobleme). Es ist nicht zufällig, daß die moderne Architektonik, Plastik und Zeichenkunst oft eine seltsame Neigung zu mathematischen Formen zeigt (Kubismus). Die mathematische ist eben die „reine" Form. Aber hier ist eine Grenze. Wird die Loslösung von den anschaulich gegebenen Formen des Lebens bis zum Aeußersten fortgesetzt, so endet die künstlerische Darstellung in einem unverständlichen Farben-, Form- oder Wortchaos. Die Reinheit der künstlerischen Auffassung wird durch die Preisgabe der künstlerischen Ausdrucksmöglichkeiten erkauft. So gewiß die tiefste Eigentümlichkeit der künstlerischen Auffassung ein *ἄῤῥητον* ist (d. h. in anderen Kategorien als der künstlerischen

nicht ausdrückbar), so wenig darf der künstlerische Ausdruck selbst ein Lallen sein. Erst die Beziehung der künstlerischen Auffassung auf den Stoff verschafft ihr Ausdrucksmöglichkeiten. Nicht in der Loslösung vom Stofflichen sondern in seiner künstlerischen Bewältigung vollendet sich der Künstler. Seine Aufgabe ist, das Symbol zu finden, das so deutlich wie möglich zum Ausdruck bringt, was (in anderen Kategorien) schlechthin unausdrückbar ist.

Auf dem Gebiete der Ethik zeigt sich derselbe Sachverhalt an Kants kategorischem Imperativ, den auch Simmel vergleichsweise in seinem Aufsatz heranzieht. Es ist für die theoretische Bestimmung des „Ethischen" außerordentlich wichtig, zu zeigen, welche Norm ein Handeln leitet, das von allen sittlich „unechten" Triebfedern unbeeinflußt ist. Aber je mehr alle anderen Werte bei dieser Bestimmung ausgeschaltet werden, je klarer dadurch die Einsicht in das Prinzip des „Ethischen" wird, um so mehr entfernt man sich von der Mannigfaltigkeit, Zartheit und Verschlungenheit des sittlichen Lebens. Kants kategorischer Imperativ verliert, gerade weil er das Prinzip des sittlichen Handelns in vollkommener „Reinheit" (als formales Prinzip) definiert, seine Bedeutung als praktisch brauchbarer Wegweiser. In gewissen Fällen führt er sogar auf falsche Wege. Es gibt Handlungen, die für einen bestimmten Menschen sittliche Pflicht sein können, deren Maxime sich aber durchaus nicht zum sittlichen Programm eignet (Ehelosigkeit Jesu — Zölibat; Armutsideal des Hl. Franz — Bettelorden; beide haben übrigens gefühlt, wie bedenklich es ist, aus dem, wozu sie sich persönlich verpflichtet hielten, eine allgemeine „Regel" abzuleiten). Vielleicht läßt sich eine erschöpfende Definition dessen, was wir — eben in Ermangelung einer solchen — den sittlichen Takt nennen, gar nicht geben. Jedenfalls nicht in Gestalt einer einfachen logischen Formel. Je mehr man das sittliche Handeln in seiner Differenziertheit und Ausdehnung verfolgt, um so mehr stößt man auch hier auf das ἄῤῥητον, d. h. auf das anders als durch sittliches Handeln eben schlechthin nicht Ausdrückbare. Daher gelingt es nie, von dem (immer zu weiten oder zu engen) logischen Prinzip des Ethischen das sittliche Handeln in seinen Einzelfällen zu konstruieren, wenngleich es sehr wohl möglich ist,

aus vorliegenden sittlichen Handlungen eine Definition des Ethischen abzuleiten, die in der Unterscheidung des Sittlichen vom Nichtsittlichen wertvolle Dienste leisten kann. In dieser Definition muß natürlich das Prinzip des sittlichen Willens so „rein" wie möglich bestimmt werden; in der Praxis dagegen darf das Sittliche niemals als ein isoliertes Lebensgebiet auftreten, sondern muß die gesamten Lebenszusammenhänge und alle in ihnen lebendigen außerethischen Werte durchdringen. Erst dadurch erhält es seine Tiefe, Vielgestaltigkeit, Zartheit, bewährt es seine Eigentümlichkeit und Kraft, gewinnt es Bedeutung und Anerkennung (sittliches Handeln in der Familie, in der Freundschaft, Ehe, im Staat, der Kommune, der Kirche und an der Arbeitsstelle).

Hieraus folgt nun eine grundsätzliche Einsicht. Das Bestreben alles erkenntnistheoretischen Nachdenkens richtet sich auf eine möglichst genaue Herausstellung des Eigentümlichen der verschiedenen kategorialen Formprinzipien. Das bedeutet es, wenn nach dem Prinzip der „rein" künstlerischen, „rein" ethischen, „rein" wissenschaftlichen, „rein" religiösen Auffassung gefragt wird. Um ein kategoriales Formprinzip in seiner Reinheit vor sich zu haben, m u ß man aus dem Kunstwerk, der sittlichen Handlung, der wissenschaftlichen Erkenntnis, der religiösen Erfahrung alles das aussondern, was darin an bloß zufälligem und von fremden Werten erfüllten Stoff enthalten ist. Allein in ihrer praktischen Auswirkung bleibt die Kategorie an den Stoff und seinen bunten Wertinhalt gebunden. Erst durch diese Bindung erhält sie die Möglichkeit zu einer weiten und tiefen Manifestation ihrer eigentümlichen Formkraft. Der Grund für das Paradoxe dieses Sachverhalts liegt in der Doppelpoligkeit, die die Grundeigenschaft menschlichen Geistes ist. So gewiß alle Kategorien ursprüngliche (vom Stoff unabhängige, apriorische) Formprinzipien sind, so treten sie doch erst in Erscheinung, sobald sie objektiviert werden.

Auf die R e l i g i o n angewendet ergibt sich hieraus eine Einsicht in das Wesen der Mystik. In seinem Buche „Das Heilige", das für alle erkenntnistheoretische Untersuchung der Religion grundlegend geworden ist, gibt Rudolf Otto auf S. 89 (erste Auflage) als „vorläufige Definition der Mystik" an, Mystik sei das, „was

Religion auch ist, aber mit einseitigem Ueberwiegen ihrer irrationalen Momente bei gleichzeitiger Ueberspannung derselben ins Ueberschwängliche". Diese Feststellung, daß in der mystischen wie nicht-mystischen Frömmigkeit das Denken und Empfinden unter derselben Kategorie stehen, ist gegenüber den vielen Versuchen, die Mystik als „falsche" Frömmigkeit (zuweilen sogar mit dem Nebensinn von hinterlistig, s. Forsthoff, Die Haupturkunden der prot. Mystik, Hattingen-Ruhr 1920) hinzustellen, außerordentlich wichtig. Otto holt in seiner Analyse dieser Kategorie gerade aus der Mystik immer wieder (wenngleich durchaus nicht ausschließlich) seine Belege. Aber für ihn ist die Mystik keineswegs die allein legitime Art der Frömmigkeit. Vielmehr betont er von Anfang bis zum Ende seines Buches, daß das Numinose erst dann seinen „Vollsinn" erhält, wenn es mit rationalen, ethischen, ästhetischen, sozialen und anderen Werten „erfüllt" ist. Die Ursache hiervon liegt, wenn ich recht sehe, darin, daß auch die Kategorie des religiösen Denkens der Objektivation bedarf. Und zwar deshalb, weil erst dadurch wirkliches subjektives religiöses Erleben entsteht. Was wir die Kategorie des religiösen Denkens (das religiöse Apriori) nennen, ist selbst nichts Subjektives, sondern der jenseits des Gegensatzes von religiösem Subjekt und Objekt liegende wissenschaftliche Begriff des religiösen Formprinzips. Das religiöse Apriori gibt es nirgends als in der Theorie von der Religion. Wie in der Lehre vom Wesen der Kunst die künstlerische Begabung des einzelnen Künstlers und die Frage, ob sich irgend ein Ding oder Vorgang zur künstlerischen Darstellung eignet, keine Rolle spielt, da sich das Wesen der Kunst, sofern es überhaupt in einer allgemeinen Theorie beschrieben werden kann, ohne Rücksicht auf die Faktoren beschrieben werden muß, durch die ein Kunstwerk zustande kommt, ebenso hat auch in der Theorie der Religion die religiöse Anlage des Einzelnen und die Frage, woran die Wirklichkeit Gottes am deutlichsten erlebt werde, keine Bedeutung. Die religiöse Anlage ist nach Rasse, Milieu, Charakter, Temperament verschieden, während das Formprinzip der Religion auf alle religiösen Subjektivitäten passen muß, wenn es erkenntnistheoretisch richtig sein soll. Für die Theorie der religiösen Erkenntnis spielt daher der Gegensatz des religiösen

Subjektes zum religiösen Objekt gar keine Rolle. Sie untersucht ohne Rücksicht auf die subjektiven Besonderheiten und die stoffliche Vielgestaltigkeit die religiösen Aussagen lediglich auf die ihnen allen eigentümliche kategoriale Form. Für das religiöse Erlebnis selbst dagegen ist der Gegensatz des religiösen Subjektes zum religiösen Objekt entscheidend. Dieser Gegensatz wird aber erst dann gesetzt, wenn sich die religiöse Kategorie irgendwie objektiviert. Die religiöse Subjektivität bedarf eines bestimmten Symbols, in dem das Numinose ihm in einem Objekt entgegentritt. An diesem Objekt entzündet sich das religiöse Gefühl. Denn auch das religiöse Denken muß dem Grundgesetz Rechnung tragen, unter dem der menschliche Geist steht, der wechselseitigen Entsprechung des Subjektiven und Objektiven. Die Objektivation der religiösen Kategorie ist der Weg, auf dem das religiöse Denken in diesen Gegensatz eintritt. Sie ist das Mittel, durch das der Gegensatz des religiösen Subjekts zum religiösen Objekt gleichzeitig gesetzt und überbrückt wird. Der Stein, den der Fetischist anbetet, erfüllt sozusagen zwei Funktionen. Er verkörpert einerseits das Numinose, zu dem der Primitive in Verbindung treten will, und gibt andererseits die Möglichkeit zu dieser Verbindung. Hier haben wir es mit den primitivsten Fällen von Objektivation der religiösen Kategorie zu tun (die für uns oftmals gerade am schwersten zu erklären sind). Grundsätzlich liegt jedoch der Vorgang in den höheren Religionen nicht anders. Ob das Numinose in geschichtlichen Ereignissen, in sittlichen Forderungen, an bestimmten Personen oder in einem kultischen Vorgang erlebt wird, überall ist es so, daß die religiöse Kategorie nach einer Objektivation sucht, deren sie zu ihrem Ausdruck und zu ihrer Selbstvergewisserung bedarf. Das Subjektive und das Objektive im religiösen Erlebnis stehen in einer beständigen Wechselwirkung. Eins belebt, befruchtet, bildet das andere. Hierin liegt die Notwendigkeit der religiösen Symbole und Ideogramme, sowie des ganzen Kultus (der kultischen Personen, Gebäude und Geräte) begründet. Die Forderung Jesu, daß Gott im Geiste angebetet werden soll, ist kein Einwand dagegen. Sie bedeutet nur, daß Jesus eine höhere Art der Objektivation verlangt, nämlich die in der vollkommenen sittlichen Ordnung der

Dinge (die Reichsgottessymbolik Jesu). Der Fortschritt der „Heilsgeschichte" besteht nicht etwa in der Beseitigung der Symbole des Numinosen, sondern in der Ersetzung der ungenügenden durch bessere. Das Grundgesetz unseres geistigen Lebens, die Wechselwirkung zwischen Subjektivem und Objektivem, gilt auf dem Gebiete der Religion wie auf allen Gebieten des geistigen Lebens.

In der Mystik haben wir nun eine Frömmigkeit vor uns, in der aus Gründen, die später zu nennen sind, die Objektivation der religiösen Kategorie nicht mehr gelingt. Die Folge davon ist, daß sich der Gegensatz des religiösen Subjektes zum religiösen Objekt verwischt, das religiöse Erleben infolgedessen unklar und beziehungslos wird. Hierin ist der Hang zum Irrationalen und die Neigung zum Ueberschwänglichen begründet, die Otto als Charakteristika mystischer Frömmigkeit angibt. Die Ablehnung der religiösen Objektivation ist besonders gut an einer Stelle aus Plotins 5. Enneade, Buch 5 Kap. 7 zu studieren (zitiert nach der Uebersetzung von Otto Kiefer, Diederichs, Jena 1905). Um zu erklären, was religiöse Erkenntnis sei, geht Plotin vom Sehen des Auges aus. Dabei sei zweierlei zu unterscheiden, die „Form des sinnlich wahrnehmbaren Gegenstandes" [1]) und das „Mittel, wodurch das Auge diese Form sieht". — „Dieses Mittel ist ebenfalls sinnlich wahrnehmbar, aber verschieden von der Form des Gegenstandes; es ist der Grund für das Gesehenwerden der Form und wird selbst in dieser Form, mit der es vereinigt ist, mitgesehen; darum sieht man das Mittel selbst nicht klar und deutlich, weil das Auge ganz dem erleuchteten Gegenstande zugewendet ist; ist aber außer dem Mittel nichts vorhanden, so schaut man es in intuitiver Weise, obgleich es auch dann noch mit irgend einem Gegenstande vereint ist; denn ohne irgend einen Gegenstand könnte es die Wahrnehmung nicht fassen; würde doch auch der Sonne Licht sich wahrscheinlich unserer Wahrnehmung entziehen, wenn nicht in der Sonne ein fester Kern läge" (der unsichtbare „Kern" ist also die Ursache für die Sichtbarkeit des Lichtes)

1) Im Griechischen εἶδος. Gemeint ist das Wahrnehmungsbild des Auges. Bei „Mittel" denkt Plotin an das Licht, wie aus dem Folgenden hervorgeht.

wir das, was hier von dem Vorgang des körperlichen Sehens ausgeführt ist, auf den Erkenntnisvorgang überhaupt und im allgemeinen (wozu uns Plotin durchaus das Recht gibt) und setzen wir „Mittel" gleich Kategorie und „Form des erkannten Gegenstandes" gleich Objektivation der Kategorie, so hat Plotin in diesen Sätzen das Verhältnis der kategorialen Denkform zu ihrem Stoff im Erkenntnisvorgang ebenso formuliert, wie es oben geschehen ist.

Sobald nun aber Plotin auf das Wesen der nach seiner Meinung allgemein religiösen, in Wahrheit mystischen Erkenntnis kommt, macht er bewußt eine Ausnahme von dem beschriebenen richtigen Grundgesetz des Erkennens. „Sagte aber jemand, die Sonne sei ganz und gar Licht, so könnte man dies zur Erläuterung dessen, was wir meinen, annehmen; denn in diesem Falle wird das Licht in keiner Form der anderen Dinge vorhanden sein und es wird keine andere Eigenschaft haben als die, sichtbar zu sein, denn die anderen sichtbaren Dinge sind ja nicht ausschließlich Licht. *Geradeso* schaut der Geist bei der Intuition seinerseits die geistigen Dinge[1]) durch das Mittel des Lichtes, welches das Eine über sie ausgießt, und sie schauend, *schaut er wirklich und wahrhaft*; richtet er seine Aufmerksamkeit aber mehr auf die beleuchteten Gegenstände, so schaut er das Licht weniger gut. Läßt er dagegen die gesehenen Gegenstände und blickt auf das, wodurch er sie sieht, so wird er das Licht selbst und des Lichtes Quelle schauen. Aber nicht als ein außer ihm befindliches schaut der Geist das geistige Licht; er gleicht dem Auge, welches, ohne ein äußeres und fremdes Licht zu sehen, plötzlich getroffen wird von einer Klarheit, *die ihm selbst eigen ist*, oder einem Strahl, der von ihm selbst ausgeht und ihm erscheint mitten in dunkler Nacht; es ist dann geradeso, wie wenn das Auge, um nichts zu sehen, die Augenlider schließt und gleichwohl das Licht hervorbringt, oder wenn es, ob man es auch mit der Hand zudrückt, dennoch das in ihm selbst vorhandene Licht sieht. Dann sieht es, wenn auch nichts äußeres, *gerade dann* sieht es, denn es sieht das Licht; die anderen Gegenstände, welche es

1) Die Worte: „Die geistigen Dinge" fehlen im Urtext, sind aber ein sinngemäßer Zusatz des Uebersetzers.

vorher sah, waren bloß beleuchtet, nicht das Licht selbst. Gerade so wird auch der Geist, wenn er gleichsam sein Auge für die andern Dinge verschließt und sich in sich selbst zurückzieht, nichts sehend, ein Licht schauen und zwar keines, das an anderen Dingen leuchtet, sondern sein eigenes Licht, welches plötzlich in ihm selbst in seiner reinen Klarheit aufglänzt." Aber es wäre ganz falsch zu meinen, daß dieses „Licht" ein Produkt des menschlichen Geistes sei. Vielmehr, wenn der Geist dieses göttliche Licht schaut, „so weiß man nicht, woher es erschien, ob von innen oder von außen, und wenn es verschwunden ist, so kann man sagen: Es war innen und doch auch wieder nicht innen. Allein man muß nicht forschen nach dem Woher, denn ein Woher gibt es nicht; denn es kommt nicht herbei, noch verschwindet es irgendwo, es erscheint uns nur oder erscheint nicht; man darf ihm daher nicht nachjagen, sondern muß ruhig warten, bis es erscheint und sich selbst zum Schauen vorbereiten."

Klarer als Plotin es hier tut, kann die Eigentümlichkeit mystischer Erkenntnisweise wohl kaum beschrieben werden. Der Mystiker will „das Licht" nicht an den beleuchteten Gegenständen, sondern an sich bloß als Licht sehen, m. a. W.: der Objektivationszwang des religiösen Denkens wird von ihm als hinderlich für die fromme Erfahrung empfunden.

Es ist nun nicht schwer, Gründe zu nennen, weshalb das so ist. Kein Symbol ist mit dem identisch, was es symbolisiert. Sonst wäre es eben nicht Symbol. Gott ist weder im Stein, noch in einem Bildnis oder Tempel von Händen gemacht, noch in der Geschichte oder in einer geschichtlichen Person [1]), auch nicht in der sittlichen Ordnung der Dinge [2]) vollkommen da. Er ist immer mehr als dies alles.

Dazu kommt, daß oft gebrauchte religiöse Symbole abgegriffen, häufig wiederholte Ideogramme des Numinosen theologisch verwässert (in rein rationale Begriffe aufgelöst), die kultischen

1) Auch nicht in Jesus, sonst hätte es nicht des erhöhten Herrn bedurft (2. Kor. 5, 16).

2) Denn Gott ist an sie nicht gebunden. Er kann ja Sünde vergeben.

Handlungen äußerlich, bedeutungslos, darum unverständlich werden können. Weil man mit ihnen allzu vertraut geworden ist, fühlt man nicht mehr, daß sie etwas anderes als sich selbst und was sie bedeuten. Sie verlieren ihren Transparentcharakter. In solchen Fällen überschwemmt das religiöse Gefühl als Mystik die Grenzen der zu eng gewordenen symbolischen, kultischen, begrifflichen Deutungen des Numinosen[1]).

Das Eigentümliche dieser Art der Frömmigkeit ist nun, daß in ihr die naive Formkraft der religiösen Kategorie geschwächt ist. Denn solange diese ihre ursprüngliche Frische hat, schafft sie jedesmal, wenn in der religiösen Symbolik Grenzen fühlbar werden, neue Symbole oder erfüllt die alten mit neuem Inhalt. Sie wird nicht müde, die Paradoxien des frommen Lebens in immer neuen Gleichnissen, Bildern, Handlungen doch plausibel zu machen. In der Mystik dagegen werden die Paradoxien der Religion als Antinomien empfunden, vor denen das Denken kapituliert.

Ein Blick auf die Reichsgottessymbolik Jesu macht das deutlicher. Das rein begrifflich nicht ausdrückbare Verhältnis der Gerechtigkeit Gottes zu seiner Liebe erscheint im Gleichnis vom verlorenen Sohn im Verhalten des Vaters zu seinen beiden Söhnen in einer Gestalt, in der es unser sittliches Gefühl nicht verletzt. Das tatsächliche Zusammensein von Gut und Böse in der Welt, das vom Standpunkte der radikalen Ethik ganz unerträglich ist und den Gottesgedanken immer wieder verdunkelt hat (Theodizee), wird ganz plausibel, sobald man sich vergegenwärtigt, daß Gott mit den Menschen verfährt wie der Landmann mit seiner Saat (Matth. 13, 25—30). Die dem unfrommen Menschen als ganz töricht erscheinende Kalkulation, daß einer für das Gottesreich, das er nicht sieht, „reale" Werte hingibt, ist gar nicht töricht, sobald man daran denkt, daß jeder, der ein wirklicher Kaufmann ist, ein Risiko

1) Vgl. Heilers Urteil, Gebet S. 250: „Die Mystik stellt in ihrer Entstehung eine negative Reaktion gegen die entwickelte Kulturreligion dar", das ich in dieser Form nicht übernehmen möchte, weil die Mystik fast niemals nur eine negative Reaktion ist, sondern in der Regel gerade das in den alten Symbolen noch nicht ausgedrückte Mehr der religiösen Erfahrung meint.

auf sich nimmt. (Schatz im Acker, köstliche Perle.) In all diesen Fällen wird das Unbegreifliche der Religion (ihr ἄῤῥητον) sehr bestimmt empfunden. Religion ist auch hier das „ganz Andere", Unwahrscheinliche, oftmals geradezu Widersinnige, sogar über die Normen der Ethik Hinausgehende. Aber trotzdem, ja gerade darum wird versucht, dieses „ganz Andere" in Gleichnissen deutlich zu machen. Durch die Symbolik der Gleichnisse wird das Unsagbare sagbar. Das ist der Grund, weshalb Jesus ohne Gleichnis vom Reiche Gottes nicht reden wollte. Hätte er versucht, den Inhalt des Reichgottesgedankens in rational-theologischen Begriffen zu entwickeln, so hätten ihn die Pharisäer sehr bald in der Dialektik dieser Begriffe verstrickt und ad absurdum geführt. Der Einwand, hierbei handle es sich nur um eine Eigentümlichkeit des religiösen Ausdrucks Jesu, wird dadurch entkräftet, daß auch nach ihm die christliche Gemeinde ihre fromme Erfahrung in Symbolen objektiviert hat. Die neuesten Forschungen über die urchristliche Frömmigkeit machen es wahrscheinlich, daß das unmittelbare Verständnis der Reichgottessymbolik Jesu mit der palästinensischen Gemeinde verschwand. Die hellenistische Gemeinde mußte sich neue Symbole ihres Glaubens schaffen. Von deren Tiefe und Ueberzeugungskraft hing ihr Bestand ab. Taufe und Abendmahl als kultische Handlungen sind ihre Symbole. (Das Abschiedsmahl Jesu mit seinen Jüngern ist noch keine kultische Handlung, es sei denn, daß man es als Passahmahl auffaßt; in diesem Fall ist es jedoch Passahmahl und nicht „Abendmahl".) Paulus hat die Paradoxien seines Gotteserlebnisses im Symbol des Kreuzes objektiviert, das seitdem das Symbol der christlichen Gemeinde geworden ist. Der Reichgottesgedanke lebt bei ihm in dem Gedanken der geisterfüllten Gemeinde, in der katholischen Kirche in dem der una sancta ecclesia fort. Beide sind äußerst fruchtbare Symbole, in denen das religiöse Denken die ethischen Werte des Gemeinschaftslebens [1]) in sich aufgenommen und gleichzeitig sich an ihnen

1) Im Gedanken der una sancta ecclesia hat das religiöse Denken auch politische Momente mit seiner Objektivation umfaßt. Freilich ist die Objektivation des Numinosen im politischen Handeln gefährlich. (Religiöser Nationalismus, katholischer Internationalismus.)

objektiviert hat. Auch die civitas Dei Augustins, dessen Frömmigkeit im übrigen stark mystisch ist, gehört hierher. Die Kirche ist noch heute für den Katholiken ein *numinoser* Wert, der sein religiöses Erleben entscheidend bestimmt. An ihm läßt sich sehr gut beobachten, wie stark eine Objektivation der religiösen Kategorie das subjektive fromme Erleben befruchtet.

Die Mystik verfährt in all diesen Fällen ganz anders. Will sie sagen, daß Religion mehr als Ethik ist, so redet sie von Gott als dem „Ueberguten" (Plotin), verlangt vom Menschen, daß er nicht nur den Lastern, sondern auch den Tugenden absterben müsse (Père Lacombe), „lobt die Abgeschiedenheit vor aller Barmherzigkeit" (Eckehart). Wird für sie das Dasein des Bösen zu einem religiösen Problem, so versucht sie es entweder als *μὴ ὄν* zu verstehen, oder richtet einen schroffen Dualismus auf. Nirgends gelingt es ihr, das Zusammensein von Gut und Böse aus dem Gottesgedanken selbst abzuleiten, was eben nur in Symbolen möglich ist[1]). Deshalb ist ihre Ethik entweder Askese (gradweise Ausscheidung des Bösen, aber nicht Ueberwindung des Bösen durch das Gute) oder sie neigt zu sittlicher Laxheit. Will die Mystik zum Ausdruck bringen, daß man ein Leben in Gott nicht haben könne, ohne andere Werte hinzugeben, so verlangt sie Entsagung bis zum äußersten, aber ihre gleichzeitigen, oft sehr wortreichen Versicherungen, daß die Seligkeit der Gotthabens der Entsagung unmittelbar folgt, erreichen nie den Wahrscheinlichkeitsgrad, den Jesus mit seinen einfachen Gleichnissen vom Schatz und von der Perle durch die Symbolisierung im kaufmännischen Risikogedanken sofort erreicht. Es wird nicht gesagt, warum es ganz natürlich, eigentlich selbstverständlich ist, daß der Mensch eins für das andere aufgibt, sondern im Gegenteil wird die Forderung des Entsagens bis ins Unnatürliche (Ekstase) gesteigert (vgl. Eckeharts Sermon vom „Gottes-

1) Dieses Urteil scheint nicht auf alle, besonders nicht auf alle christlichen Mystiker zuzutreffen. Vgl. Meister Eckeharts Schriften und Predigten herausgeg. von Hermann Büttner, Diederichs 1909, 2. Bd. Nr. 7 „Vom Segen der Sünde". Eckehart steht hier wie auch sonst oft unter dem Einfluß des N. T. Fast alle christlichen Mystiker haben etwas von diesem Einfluß in sich.

reich", Büttner 2, 189, in dem er von dem dreifachen Tode redet). Die Gleichgültigkeit der Mystik gegen die Manifestation des religiösen Denkens im kultischen Handeln, gegen die Geschichte und die religiösen Autoritäten (Offenbarungsträger), sowie gegen die sozialen und ethischen Wertbildungen der Religion ist oft bemerkt worden.

Zusammenfassend läßt sich also das Verhältnis der mystischen zur nichtmystischen (primitiven, kultischen, ethischen, prophetischen) Religiosität folgendermaßen bestimmen. In der nicht-mystischen Frömmigkeit wird der eigentümliche, anders als im frommen Erleben selbst nicht erreichbare und in den Formen anderer Kategorien (in rationalen, ethischen, soziologischen oder anderen Begriffen und Werten) gar nicht ausdrückbare Eigenwert der Religion stark empfunden. Nirgends aber wird in der religiösen Aussage dieser Frömmigkeit dieser Wert als ein ἄῤῥητον schlechthin bezeichnet. Vielmehr sucht und findet man hier Symbole, durch die das „Unsagbare" doch „sagbar" wird. Zu einem religiösen Symbol wird etwas dann, wenn an ihm die Wirklichkeit Gottes erlebt wird. Dies kann an ganz verschiedenen Werten geschehen. Je tiefer und kraftvoller eine Religion ist, um so weiter ist ihr Objektivationsbereich, um so stärker ihre symbolbildende Kraft. Die Stufenleiter der religiösen Objektivationen vom Stein, den der Fetischist wegen seiner seltsamen Form als Symbol seiner Gottheit anbetet, bis zu Jesus, in dessen Erscheinung der Christ die wahrhafte Offenbarung Gottes erblickt, ist lang. Aber in dem einen wie in dem anderen Fall objektiviert sich das religiöse Denken an anderen Werten so, daß es sie gleichzeitig in sich aufnimmt, durchdringt und vertieft.

Sobald jedoch irgendein religiöses Symbol zu eng wird, eine Objektivation des Numinosen nicht mehr genügt, weil die sozialen oder klimatisch-geographischen Verhältnisse sich geändert haben, weil das ethische und philosophische Denken vertieft und ausgeweitet worden ist, oder weil eine Aenderung des gesamten Lebensgefühles stattgefunden hat, neigt die Frömmigkeit zur Mystik. Ihre Blütezeit fällt darum oft mit den großen Wendepunkten der Kulturgeschichte zusammen. Mit Notwendigkeit tritt

sie dann auf, wenn das Gefühl für die Unzulänglichkeit der bis dahin gültig gewesenen Objektivation so stark ist, daß nun jede Objektivation abgelehnt wird. Dies setzt in der Regel eine längere Entwicklung in der Geschichte einer Religion voraus. Das religiöse Denken muß bereits mehrere Objektivationen versucht und verworfen haben, bis das Gefühl für den Eigenwert des frommen Erlebens in der Form auftritt, daß das Objektivieren als solches und grundsätzlich verworfen wird. Nun erst entsteht die Ueberzeugung, daß dieser Eigenwert erst dann vollkommen erreicht werden könne, wenn er von allen anderen Werten streng abgesetzt und im Gegensatz zu ihnen gesucht werde. Hiermit ist die positive Bedeutung, die die Mystik für die Entwicklung der Frömmigkeit hat, bereits angedeutet. In solchen Zeiten nämlich, in denen die alten Symbole des religiösen Denkens nicht mehr ausreichen, wird die Mystik sozusagen zum Asyl der Frömmigkeit. Sie bietet ihr, solange nicht eine neue Objektivation gefunden ist, eine Möglichkeit, ihre Legitimität den anderen Werten gegenüber zu behaupten. Hierin liegt der Grund, weshalb die Mystiker z. T. so ausgezeichnete Erkenntniskritiker sind. Das ist ganz außerordentlich wichtig.

Andererseits aber bleibt die Tatsache bestehen, daß infolge der Ablehnung aller religiösen Objektivationen die religiöse Aussage der Mystik negativ wird. Sie ist nicht imstande, echt religiöse Symbole zu schaffen. Darüber darf der Bilderreichtum der mystischen Ausdrucksweise nicht hinwegtäuschen. Während in einem echten religiösen Symbol die Werte, die den religiösen Wert (des „ganz Anderen") durchblicken lassen, bleiben, was sie sind, ja gerade dadurch, daß sie ihren Eigenwert behalten, zu Transparenten des Numinosen werden, sind alle Bilder der Mystik uneigentlich gemeint. Die Mystiker sind Meister und oftmals Virtuosen der Allegorie, die aus jedem Bibelwort alles oder vielmehr im Grunde immer dasselbe herauslesen. Das Wichtigste, was sie von der Religion zu sagen wissen und worin sie sehr beredt sind, ist, daß Gott ein ἄῤῥητον schlechthin sei.

Es bleibt nun noch übrig, einige scheinbare Widersprüche aufzuklären, die jedem Beobachter der Mystik auffallen und die das Urteil über die Mystik verwirren. Zunächst tritt uns hier die Frage

nach der Gottesanschauung der Mystik entgegen. Es fällt auf, daß die Mystik einerseits behauptet, die Wirklichkeit Gottes in ihrer ganzen Fülle zu erleben, daß sie aber, wenn sie von Gott redet, immer nur sagt, was er nicht ist. Man ist versucht, die erste Behauptung für eine Selbsttäuschung zu halten. Dies ist nun aber keineswegs der Fall. Wenn irgendwo, so ist in der Mystik das Gotteserlebnis intensiv. Die religiöse Feinfühligkeit mancher Mystiker ist vorbildlich. Aber das Gotteserlebnis ist nicht bestimmt. Da das religiöse Denken in der Mystik nicht objektiviert, sich also auch nicht an ein bestimmtes religiöses Symbol bindet, zerfließt es im Uferlosen. Daher der angebliche Pantheismus der Mystik, der mit dem, was man in der Philosophie darunter versteht, nichts zu tun hat. Rudolf Otto hat das Verschwimmen des Gottesgedankens im Uferlosen treffender Theopanismus genannt. Der Inhalt des Gottesgedankens wird farblos, fließend, er rückt in eine nebelhafte Ferne und ist trotz aller Glut, mit der der Mystiker nach dem Gotteserlebnis trachtet, seltsam unlebendig. Bei manchen, besonders in der nichtchristlichen Mystik, verschwindet er ganz. Man vergleiche damit die Farbigkeit, Greifbarkeit und Lebendigkeit, die die Gottesanschauung Jesu aus der Reichsgottessymbolik erhält.

Damit steht ein zweiter scheinbarer Widerspruch im Zusammenhang. Die Mystik verlangt, daß die Seele ganz von Gott erfüllt sein soll. Darum predigt sie die Vernichtung alles Eigenlebens (als *κάθαρσις*, *ἄπλωσις*, simplificatio, annihilatio, Abgeschiedenheit usw.; s. Heiler S. 251 ff.). Aber andererseits behauptet sie, das tiefste Wesen der Seele sei mit Gott identisch (als Seelengrund, Fünklein, intellectus passivus, *νοῦς*, *πνεῦμα*, coeur, mind). Die Beschreibung des religiösen Erlebnisses in der Mystik klingt bald so, als ob es ganz die Tat Gottes sei, der von außen her in die Seele eindringt und sie restlos erfüllt, bald so, als ob der Mensch nur alle Hüllen, mit der die Sinne, der Verstand, auch der handelnde Wille die Seele sozusagen ersticken möchten, zu entfernen brauche, um zu finden, daß der Gott, den er weit draußen sucht, drinnen in seiner Seele längst wohnt. („Gott und Seele sind ein und dasselbe"). Es ist eigentümlich zu beobachten, wie ganz derb sensualistische

Ausdrücke (die Gottheit „schmecken", „fühlen", „tasten" usw.) mit anderen abwechseln, aus denen man leicht die Lehre vom Apriori in der kantischen und idealistischen Philosophie ableiten könnte. Hier besteht allerdings auch ein Zusammenhang. Es wäre aber ganz falsch, wenn man die Mystik für den modernen religiösen Subjektivismus in Anspruch nehmen wollte, wie das oft geschieht. Ihrer Absicht nach ist jedenfalls die Frömmigkeit der Mystik gar nicht subjektivistisch. Im modernen religiösen Subjektivismus steckt fast immer ein geheimer Unglaube, der an der Wahrheit des in der Religion Erlebten zweifelt. Man schätzt das fromme Erleben nicht wegen der Objekte, auf die es sich richtet, sondern als solches, weil in ihm das Lebensgefühl über seinen normalen Stand erhöht wird. Der Mystiker zweifelt nicht an der Wahrheit dessen, was er erlebt. Er ist von der Wirklichkeit Gottes und von seinem unvergleichlichen Wert durch und durch erfüllt. Der Schein des religiösen Subjektivismus entsteht bei der Mystik aus ihrer Unfähigkeit, ihrem Gotteserlebnis einen positiven Ausdruck zu geben. Wo die Wirklichkeit Gottes im Gegensatz zu allen anderen Wertwirklichkeiten gesucht wird, nicht in deren religiöser Ueberwindung und Durchdringung, da erreicht das religiöse Denken dann seine höchste Steigerung, wenn es sich von allen anderen Kategorien absetzt und unterscheidet. Die annihilatio des Ich und die identificatio des Seelengrundes mit Gott sind zwei Seiten ein und derselben Sache. Aber das Ich, das der Mystiker mit Gott identifiziert, ist gerade nicht das Ich des religiösen Subjektes. Es entbehrt aller psychologischen Merkmale. Es ist das „reine", von allen psychischen Bestimmtheiten des normalen Ichbewußtseins befreite „Ich". (Heiler S. 254.) Erkenntnistheoretisch ausgedrückt, bedeutet die Identifikation von Ich und Gott in der Mystik den Versuch, den Gegensatz des Subjektiven und Objektiven im religiösen Erlebnis überhaupt aufzuheben[1]). Aber dies gelingt niemals vollkommen, da auch der Mystiker an die oben berührte Polarität unseres Geistes in seinem Ausdruck gebunden bleibt. Er kann diese Identität nie darstellen, weil er, wenigstens im Wort, den Gegensatz von „Ich" und „Gott" beibehalten muß. Er kann sie nur behaupten, läuft aber dabei

1) Nicht etwa den, das Objektive im Subjektiven aufzulösen.

immer Gefahr, nach der Seite des ihm gänzlich fernliegenden religiösen Subjektivismus mißverstanden zu werden. Daß manche Mystiker diese Gefahr fühlen, ist sehr gut an der oben zitierten Stelle aus Plotin zu sehen. „Gott ist innen und doch auch wieder nicht innen. Allein man muß nicht forschen nach dem Woher, *denn ein Woher gibt es nicht*." In der nicht-mystischen Frömmigkeit wird der Gegensatz des Subjektiven zum Objektiven streng festgehalten. Gott wird nie mit der Seele in eins gesetzt, obwohl auch hier Gott „alles in allem" ist. Da das religiöse Denken sich hier in bestimmten Symbolen objektiviert, kann der Fromme zwar durch diese mit der Gottheit in den innigsten Verkehr eintreten, aber dieser Verkehr lebt davon, daß das Ich und das Du in ihm gewahrt bleibt. Er hört auf, wo dieser Gegensatz verschwindet. In der nicht-mystischen Frömmigkeit ist das Verhältnis des religiösen Subjektes zum religiösen Objekt immer irgendwie paradox. Niemals sind beide identisch, niemals völlig verschieden. Darum ist dieses Verhältnis nie in Begriffen ausdrückbar, wohl aber im religiösen Akt realisierbar. In der Mystik wird dies paradoxe Spannungsverhältnis zur Antinomie, deren eine Seite die annihilatio des psychischen Lebens, die andere Seite die identificatio des „reinen Ich" mit Gott ist.

Weiter fällt an der Mystik auf, daß sie behauptet, der Prozeß der annihilatio sei nur eine Art ethischer Vorübung, der das eigentliche *religiöse* Erleben erst folge, Gott werde nur in der vollkommenen „Ruhe", „Einfachheit", „Abgeschiedenheit", „uninteressierten Liebe", in der Ekstase oder im Nirwana erlebt, während doch ganz zweifellos auch der Prozeß der annihilatio selbst ein religiöser Akt ist. Vielleicht liegt hier bei den Mystikern manchmal eine Art von Selbsttäuschung vor. Das Lustgefühl, von dem einige Mystiker behaupteten, daß es die Folge der bis zum höchsten Maße gesteigerten „Entsagung" sei, würde die moderne Psychologie vielleicht aus einem Ermatten des wachen Bewußtseins erklären, das infolge der bis zur teilweisen oder völligen Ausschaltung der normalen psychischen Funktionen fortgesetzten geistigen Konzentration in einem bestimmten Augenblick einsetze. Aber dieses Lustgefühl ist höchstens eine Begleiterscheinung des mystischen Gotteserlebnisses. Manche Mystiker warnen geradezu davor, es für das Gotteserlebnis selbst zu halten

(bes. oft Eckehart). Bei anderen ist das religiöse Erlebnis überhaupt nicht gefühlsbetont. Nur mit den Mitteln der experimentellen Psychologie ist das Erleben der Mystik nicht zu erklären. Jene merkwürdige Erscheinung, daß die Mystiker ihr religiöses training (dessen Beschreibung übrigens auch den größten Teil ihrer religiösen Aussage bildet, denn über die Ekstase oder der Ekstase verwandte psychische Zustände läßt sich nicht viel sagen) gar nicht für das eigentliche religiöse Erleben halten, erklärt sich daraus, daß der Mystiker, der den religiösen Wert von vornherein im Gegensatz gegen alle anderen Werte sucht, doch diese Werte braucht, um wenigstens durch ihre gradweise Verneinung dahin zu kommen, wohin er will. Die nicht-mystische Frömmigkeit weiß auch, daß niemand, der irdische Augen hat, Gott von Angesicht zu Angesicht sehen kann, aber sie schließt darum die Augen nicht. Der Mystiker schließt die Augen, kann dann aber auch nicht deutlich beschreiben, was er sieht. Daher liegt immer der Verdacht nahe, daß das, was er sein religiöses Erlebnis nennt, eine Selbsttäuschung sei, während in Wirklichkeit sein religiöses Gefühl sehr stark erregt ist, solange der Prozeß der religiösen Konzentration andauert.

Ein weiterer scheinbarer Widerspruch in der Mystik liegt darin, daß sie einerseits behauptet, die vollkommenste Art der Religion zu sein, andererseits aber nirgends religionsstiftend auftritt. Die Mystik ist parasitär. Sie vermag sich an alle Religionen anzuschließen, aber sie schafft keine neuen religiösen Gemeinschaften. Vielmehr durchdringt sie die bestehenden mit ihrem Geist, ohne in der Regel ihren dogmatischen Besitz oder ihre kultischen und sozialen Einrichtungen wesentlich zu verändern. Dies trifft freilich nicht immer zu. Das Beguinenwesen, das Täufertum, der englische Independentismus, die Quäker, der deutsche Pietismus sind Gegeninstanzen. In allen diesen Bewegungen ist jedoch das mystische Gotteserlebnis keineswegs das Hauptmotiv. Sie sind sehr komplizierte Erscheinungen, in denen politische, soziale, religiöse, allgemein-kulturelle Motive sich zu einer Einheit verbunden haben. Das Quäkertum und der Pietismus zeigen auch keineswegs nur mystische Frömmigkeit, soviel Mystik in ihnen stecken mag. Im ganzen wird die Beobachtung richtig sein, daß die Mystik zwar zu

gewissen Zeiten eine allgemeinere Bewegung werden kann, daß aber in ihr selbst keine Motive zur religiösen Gemeinschaftsbildung liegen. Der Grund davon liegt auf der Hand. Eine neue Religion entsteht nur da, wo ein neues religiöses Symbol gefunden ist und eine neue Religionsgemeinschaft da, wo sich eine Gemeinde um dieses Symbol sammelt. Das ist in der Mystik nicht der Fall.

Hieraus erklärt sich weiter, weshalb die Mystik, die alles nur auf die Seele allein stellt, also eigentlich ganz individuelle Frömmigkeit sein müßte, in Wirklichkeit doch in allen Ländern, Religionen, Rassen, Personen so verhältnismäßig gleichartig ist. In ihrem Prinzip liegt gar kein Motiv zur Individuation. Im „Schweigen" der „Abgeschiedenheit", in der vollkommenen Ruhe, im „Nichts", im Nirwana und der Ekstase verschwinden alle Besonderheiten und Unterschiede. In den Symbolen der nicht-mystischen Religiosität spiegeln sich Rasse, Klima, geschichtliche Erlebnisse, persönlicher Charakter der Völker oder Personen, die sie schufen.

Zum Schluß sei noch darauf aufmerksam gemacht, daß die Mystiker, obwohl sie der ratio sehr gram sind, fast alle stark reflektieren. Oftmals empfinden sie selbst die Komik, der sie leicht verfallen, wenn sie versuchen, mit den feinsten Handwerkszeugen der Logik und durch geradezu glänzende psychologische Analyse die Minderwertigkeit der ratio zu beweisen. Auch hierin zahlen sie einer Paradoxie, unter der unser Geist nun einmal steht, ihren Zoll. Der Begriff des Irrationalen ist eben auch noch ein rationaler Begriff, dessen Inhalt nur mit den Mitteln der ratio beschrieben werden kann. Während in der nicht-mystischen Frömmigkeit der jenseits des Rationalen liegende Inhalt des religiösen Erlebnisses im religiösen Symbol doch faßbar gemacht wird, wozu immer eine starke intellektuelle Leistung gehört, will der Mystiker in der Religion nur das Irrationale sehen, wodurch er das religiöse Erlebnis erst recht auf die ratio bezieht, die nun sozusagen an ihrer Selbstauflösung arbeitet. Hier liegt vielleicht eins der merkwürdigsten Rätsel vor, das die Mystik uns aufgibt, das sich aber sehr leicht auflöst, sobald das Prinzip der mystischen Frömmigkeit erkannt ist.

Kritische Berichte.

Die neuere Schleiermacher-Literatur.

Von

Professor D. Mulert in Kiel.

1.

Das Interesse für Schleiermacher ist in den letzten Jahrzehnten recht lebhaft geworden. Soweit das auch bei Philosophen der Fall ist, wird der Grund erstens der sein, daß man gegenüber manchen Einseitigkeiten der berühmtesten idealistischen Denker aus der Zeit vor hundert Jahren die Gedankenarbeit auch derer genauer zu beachten notwendig fand, die damals neben Fichte, Schelling, Hegel nicht recht aufzukommen, nicht Schule zu bilden vermochten. So Fries, so Schleiermacher. Zweitens: gerade weil Schleiermachers philosophisches System weniger geschlossen ist, nie abgeschlossen wurde — eben dies ist ja seiner Wirkung zu seiner Zeit hinderlich gewesen —, vermochte es später, kann es heute zum Weiterdenken stärker anregen, als manche fertige Konstruktion, manches metaphysische Gebäude, in dem damals viele sicher wohnen zu können meinten, von dem aber heute kein Stein mehr auf dem anderen geblieben ist.

Daß auch die Theologen wieder stärkstes Interesse an Schleiermacher gewannen, ist in der Entwicklung der neueren Theologie begründet. In der Philosophie wurde, nachdem die Herrschaft der spekulativen Systeme von Hegel und anderen zerfallen war, die Losung ausgegeben: „Also muß auf Kant zurückgegangen werden.“ Aehnlich gingen die Dinge in der Theologie. Als der Einfluß Hegels, wie wir ihn bei den Tübingern, Biedermann, Pfleiderer wahrnehmen, zurücktrat, als ebenso die aus der Erneuerung der Rechtgläubigkeit hervorgegangenen Systeme wie die der Erlanger Lutheraner an Anziehungskraft verloren, namentlich weil durch die fortschreitende biblische Kritik ihre heilsgeschichtliche Grundlage unsicher wurde, als endlich auch das System Albrecht Ritschls, obwohl es zeitweise so viele in seinen Bann gezogen hatte, vielen unsicher wurde, wiederum wesentlich weil

die historische Kritik schärfer geworden war, da lag es den Theologen nahe, zurückzugehen auf Schleiermacher. Seine Lehre, vor den Systemen der neueren Bibeltheologen entworfen, wird durch biblische Kritik in vieler Beziehung weniger stark getroffen; zugleich aber hat sie, die Eigenart der Religion gegenüber aller Wissenschaft und Philosophie betonend, sich an eine bestimmte Philosophie zum mindesten nicht ebenso eng binden wollen, wie es die theologischen Schüler Hegels taten.

2.

So ist denn in den letzten Jahrzehnten von deutschen Protestanten kein Theologe der Vergangenheit außer Luther so fleißig studiert worden wie Schleiermacher. Aber es ist bezeichnend, daß sich in dieser ganzen Zeit kaum eine größere Gesamtdarstellung hervorwagte. Mir ist aus den letzten zwanzig Jahren nur die von Westerburg, Schleiermacher als Mann der Wissenschaft, als Christ und Patriot (Gött., Ruprecht 1911, 163 S.) bekannt. Im übrigen wartete jedermann auf die verheißene Fortsetzung von Diltheys Werk. Seine Biographie Schleiermachers (1. Bd. 1870) war eine der höchsten Leistungen deutscher biographischer Kunst und innerhalb der Schleiermacher-Literatur so überragend, daß niemand so leicht neben ihn zu treten wagte. Was erschien, waren meist Einzeluntersuchungen, darunter allerdings wertvolle.

Anlaß, Schleiermachers besonders zu gedenken, bot erstens das Hundertjahrgedächtnis des Erscheinens der Reden über die Religion; ihm verdanken wir die Ottosche Ausgabe der Reden (Göttingen, Ruprecht [4] 1920). Weil sie den Text der 1. Auflage bietet und kurz erläutert, wird sie heute ungleich häufiger gebraucht als die Pünjersche (Braunschweig, Schwetschke 1879), die den Text aller vier Auflagen nebeneinander stellt. Bald danach erschien Schieles kritische Ausgabe der Monologen (Leipzig, F. Meiner 1902, [2] 1914). Der Wunsch, es möge an Stelle der zu ihrer Zeit verdienstlichen, aber in vielem mangelhaften und heute veralteten Gesamtausgabe von Schleiermachers Werken eine neue veranstaltet werden, ist unerfüllt geblieben. Dagegen erschien eine Handausgabe der Hauptschriften durch Dorner, O. Braun und Joh. Bauer (Leipzig, F. Meiner 1910—13, 4 Bde.). Einen besonderen Wert hat daraus der 2. Band, in dem Braun Schleiermachers (philosophische) Sittenlehre auf Grund der handschriftlichen Entwürfe neu herausgab, die alten Ausgaben (die von Schweizer in der Gesamtausgabe der Werke und die von Twesten) übertreffend. Auch von anderen Einzelschriften Schleiermachers liegen kritische Ausgaben vor, die kurze Darstellung des theologischen Studiums von Heinrich Scholz

(Leipzig, Deichert, 1910), die Weihnachtsfeier von mir (Leipzig, F. Meiner 1908). Wenn C. Stange mit ungemeiner Mühe und Selbstverleugnung das gleiche für die Glaubenslehre bieten wollte, so ist diese Ausgabe (Leipzig, Deichert) nicht über die Einleitung hinausgekommen, und es liegt in der Natur der Sache, daß sie kaum darüber hinauskommen wird. Der Text der ersten und der zweiten Auflage dieses Werkes stehen zueinander in einem so verwickelten Verhältnis, daß, wenn man beide heranziehen will (was, wer wissenschaftlich arbeiten will, in der Tat an vielen Stellen tun muß), man heute noch es leichter hat, wenn man beide in getrennten Exemplaren benutzt.

Eine neue Gesamtausgabe würde die bisherigen kritischen Ausgaben in sich aufzunehmen oder sie zu ergänzen haben, indem namentlich von noch ungedrucktem Material mitgeteilt wird, was irgend des Druckes wert erscheint. Dieser Vorbehalt muß durchaus gemacht werden. Es darf nicht wahllos jedes erreichbare Blatt, das Schleiermachers Hand beschrieben hat, gedruckt werden. Nicht nur deshalb, weil er selbst sich mit aller Schärfe hiergegen gewandt hätte. Auch nicht bloß wegen der Kosten; es ist z. B. die in seiner Jugend niedergeschriebene Arbeit über den Wert des Lebens viermal so lang, als der schon recht ausführliche Auszug, den Dilthey im Anhang seiner Biographie und Schiele im Anhang seiner Monologenausgabe mitgeteilt hat. Daß aber überhaupt aus den Handschriften noch wertvolles mitgeteilt werden kann, beweisen manche neuere Veröffentlichungen: Joh. Bauer gab ungedruckte Predigten Schleiermachers aus den Jahren 1820—28 heraus (Leipzig, Heinsius 1909), Elstner Schleiermachers Briefe an A. W. Schlegel (Euphorion 1913), Meisner den Briefwechsel Schleiermachers mit seiner Braut vollständig (Gotha, F. A. Perthes 1919). Von ihm sind weitere Briefausgaben zu erwarten, was um so mehr zu begrüßen ist, als die alte vierbändige Sammlung nicht nur lückenhaft, sondern auch in vielem sehr willkürlich ist.

Gefeiert worden ist das Gedächtnis Schleiermachers natürlich besonders auch in der Zeit der Erinnerungen an Deutschlands Not und Auferstehung vor hundert Jahren. Joh. Bauer hat 1908 Schleiermacher als patriotischen Prediger dargestellt (Gießen, Töpelmann). Zur Hundertjahrfeier der Gründung der Berliner Universität erschien der Sammelband „Schleiermacher der Philosoph des Glaubens", 6 Aufsätze (Troeltsch, Schleiermacher und die Kirche; Titius, Schleiermacher und Kant; Natorp, Schleiermacher und die Volkserziehung; Hensel, Die neue Güterlehre; Eck, Die neue Moral; Rade, Schleiermacher als Politiker) mit Einleitung von Fr. Naumann (Berlin, Verlag der Hilfe). 1913 veröffent-

lichte Völter eine Sammlung vaterländisch-religiöser Stücke aus Schleiermachers Werken unter dem Titel: Deutscher Glaube (Stuttgart, Keutel); in der Zeit unseres Zusammenbruchs gab Boeck Schleiermachers vaterländische Predigten neu heraus, in 2 Heften: I. Kampf und Niederlage, II. Neubau und Erhebung (Staatspolitischer Verlag, Berlin 48, 1919), denen eine geschichtliche Uebersicht folgte: Schleiermachers vaterländisches Wirken 1806—13 (ebenda 1920, 64 S.).

Der Bedeutung und Vielseitigkeit Schleiermachers entsprechend finden sich in Werken, die einen umfassenderen Gegenstand haben, doch oft längere Abschnitte über ihn, die z. T. wertvoller sind als manches ausdrücklich von ihm handelnde Buch. So ist unsere Kenntnis von Schleiermachers Stellung und Wirken an der Berliner Universität und in der preußischen Politik während der mehr als 25 letzten Jahre seines Lebens außerordentlich bereichert worden durch die von Max Lenz geschriebene Geschichte der Universität Berlin (Halle a. S., Waisenhaus 1910). Für jene an Ideen und seelischen Erlebnissen so reichen Jahre seiner Jugend aber, während deren er Charité-prediger in Berlin war, eng mit Fr. Schlegel verbunden, behält neben Diltheys Darstellung die fast gleichzeitig erschienene und ebensowenig veraltete in Haymes Werk Die romantische Schule ihren Wert (3. Aufl. Walzel, Berlin, Weidmann 1914). Eine eindringende Würdigung der Religionstheorie Schleiermachers enthält C. Stanges Buch, Christentum und moderne Weltanschauung, I. Das Problem der Religion (2. Aufl., Deichert 1913); in eine Auseinandersetzung mit Schleiermacher mündet Heims Geschichte der Frage aus, die bei ihm als die Kernfrage der theologischen Arbeit erscheint: Das Gewißheitsproblem in der systematischen Theologie bis zu Schleiermacher (Leipzig, Hinrichs 1911). Bewußt an Schleiermacher angeknüpft hat seine systematisch-theologische Arbeit und dementsprechend ausführlich die Schleiermacherschen Problemstellungen erörtert Wobbermin, Systematische Theologie nach religionspsychologischer Methode I (Leipzig, Hinrichs 1913), während zum guten Teile gerade vom Widerspruch gegen Schleiermacher, der aber natürlich zu einer eingehenden Kritik der Grundgedanken Schleiermachers führt, Schaeders Theozentrische Theologie ausgegangen ist (I, Deichert [2] 1916). Daß Schaeder dabei Schleiermacher in vielem nicht gerecht wird, hat Maria Heinsius gezeigt: Der Streit über theozentrische und anthropozentrische Theologie im Hinblick auf die theologische Grundposition Schleiermachers (Tübingen, Mohr 1918, 111 S.).

3.

Die folgende Uebersicht beschränkt sich auf die Schleiermacher-Literatur der letzten Jahre, von 1914 an, und zwar auf die in Deutschland erschienene. Wird sie wiederholt, dann hoffe ich, auch über ausländische Schriften berichten zu können. Daß Schleiermacher auch jenseits unserer Grenzen fleißig studiert wird, dafür nur 3 Beispiele aus der Zeit vor dem Kriege: Aalders hat 1909 Schleiermachers Reden über die Religion als proeve van apologie behandelt (Leiden, Brill), Cramaussel in Montpellier im selben Jahre la philosophie religieuse de Schleiermacher (Genf, Kündig) und Croß in Newton Centre, Massachusetts, 1911 the Theology of Schleiermacher (The university of Chicago press, Chicago).

Von den in den letzten 5 Jahren vor der Berichtszeit in Deutschland erschienenen Schriften über Schleiermacher seien wenigstens die wichtigsten genannt: Süskind, Der Einfluß Schellings auf die Entwicklung von Schleiermachers System (Mohr 1909); Heinr. Scholz, Christentum und Wissenschaft in Schleiermachers Glaubenslehre, (Berlin, A. Glaue 1909); Wehrung, Die philosophisch-theologische Methode Schleiermachers (Ruprecht 1911); Süskind, Christentum und Geschichte bei Schleiermacher, I. Die Absolutheit des Christentums und die Religionsphilosophie (Mohr 1911); Siegmund-Schultze, Schleiermachers Psychologie in ihrer Bedeutung für die Glaubenslehre (ebenda 1913); Rolle, Schleiermachers Didaktik der gelehrten Schule im Zusammenhange seines philosophischen Systems (Berlin, Reuther und Reichard 1913).

Von den seit 1914 bei uns veröffentlichten Büchern und Aufsätzen können hier, dem Zweck dieser Zeitschrift entsprechend, die sich grundsätzlichen Fragen zuwendet und Schleiermacher wesentlich als Systematiker würdigt, solche eben nur erwähnt werden, die mehr äußerlich-biographischer Art sind, wie denn überhaupt Vollständigkeit nicht angestrebt wird. Wer z. B. weiß, wie musikalisch Schleiermacher war, den interessiert natürlich Sattlers Aufsatz über Schleiermachers Verhältnis zur Berliner Singakademie (Ztschr. f. Musikwissenschaft Bd. I, 1918, Leipzig, Breitkopf und Härtel); aber Schleiermachers wie Albrecht Ritschls wissenschaftliche Gedankenarbeit kann man verstehen, ohne je davon gehört zu haben, daß beide musikalisch veranlagt waren. Vom Aeußerlich-Biographischen hinüber zum Verständnis von Schleiermachers innerer Entwicklung führt ein Buch Herings, des Seniors der Hallischen Fakultät, der in den Theol. Studien und Kritiken 1919 der Geschichte von Schleiermachers Vorfahren nach-

gegangen ist; zur gleichen Zeit schrieb er als Achtzigjähriger: Samuel Ernst Timotheus Stubenrauch und sein Neffe Schleiermacher (Gütersloh, Bertelsmann, 111 S.). Man sieht hier, wie der aus Schleiermachers Lebensgeschichte bekannte Onkel, Professor in Halle, dann Pfarrer in Drossen, der stärkeren Einfluß auf Schleiermachers innere Entwicklung ausgeübt hat als der Vater, einerseits menschlich klug und theologisch frei genug war, um zu dem Neffen in einem inneren Verhältnis zu bleiben, auch als der Vater den ungläubigen Sohn fast verstoßen hatte, andererseits dem jungen Zweifler doch helfen konnte, die Verbindung mit Theologie und Kirchendienst nicht ganz zu lösen, vielmehr allmählich wieder fester zu knüpfen.

4.

In Schleiermachers philosophischem Denken haben lange Zeit für ihn selbst die sittlichen Probleme durchaus im Vordergrunde gestanden, wie denn seine Ethik auch stärker nachgewirkt hat, als die übrigen Teile seiner Philosophie. Das Nachsinnen über ethische Fragen gestaltete sich ihm zum guten Teil zu einer Auseinandersetzung mit Kant. Das Verhältnis der beiden Denker zueinander ist schon wiederholt erörtert worden. 1914 hat das Grundproblem der Ethik Schleiermachers in seiner Beziehung zu Kants Ethik Loew behandelt (31. Ergänzungsheft der Kantstudien, Reuther und Reichard). Sich zu Kants transzendentaler Methode der Ethik bekennend, wie sie Cohen weitergebildet hat, untersucht L. die Ethik Schleiermachers nur problemgeschichtlich, nicht in ihrem Zusammenhang mit Schleiermachers Wesen und dem Leben jener Zeit — eine gewollte Beschränkung, denn daß er Verständnis für und Liebe zu Schleiermacher hat, liest man zwischen den Zeilen. Schleiermacher hat sich wesentlich in Gegensatz zu Kants Ethik gestellt, bisweilen mit Schärfe. Daß doch des Gemeinsamen nicht wenig ist, weiß und sagt L., behandelt aber mit Recht vornehmlich die Unterschiede: in Schleiermachers Auffassung von der Ethik als Theorie der Geschichte, seinem Begriff des höchsten Gutes, seinem Streben nach bildender d. h. nicht beschränkender, sondern das wirkliche Leben nachbildender (oder vorbildender) und umfassender Ethik, die deskriptiv, nicht imperativ ist, zuletzt in seinem Freiheits- und Individualitätsbegriff (an letzterem, d. h. am Begriff, nicht an Schleiermachers praktischer Schätzung der Individualität, findet L. nicht viel Gutes). L.s Kritik an Schleiermacher ist z. T. sehr scharfsinnig. Er betont, daß Schleiermacher die Kantische Ethik schon mißverstehe, wenn er sie wesentlich als Pflichtenlehre fasse. Der Begriff der Pflicht sei bei Kant dem des Sittengesetzes durchaus untergeordnet, diene nur zu dessen Anwendung. Im Grunde ist zwischen Kant und Schleiermacher, abgesehen

von (oder in Zusammenhang mit) der Verschiedenheit der beiden Männer, dasselbe Problem umstritten, das Theologen der Gegenwart etwa aus der Auseinandersetzung Troeltschs mit Herrmanns Ethik kennen. Schleiermacher überträgt die Einheitlichkeit seiner — bereits versittlichten — Lebensstimmung in sein Nachdenken über Ich und Welt, Natur und Kultur; Kant, in unermüdlicher Analyse Unterschiede und Gegensätze herausarbeitend, ist ruhiger bei solchen stehengeblieben. Nur das Verhältnis der Monologen zur Ethik Kants hat Robert Werner Schulte erörtert (Vierteljahrsschrift für wissensch. Philosophie und Soziologie 1916 S. 300—320).

Eine Anzahl Untersuchungen greifen von Schleiermachers Ethik hinüber zu anderen Gebieten seiner Philosophie und zu seinen religiös-theologischen Ansichten. Einen an verschiedenen Stellen uns bei ihm begegnenden Begriff behandelt Hans Reuter, Zu Schleiermachers Idee des Gesamtlebens (Berlin, Trowitzsch 1914, 31 S.). Psychologie, Sittenlehre, Glaubenslehre hat R. gleichermaßen herangezogen, kurz auch die einschlägigen Gedanken der Reden, Monologen und der Kritik der Sittenlehre. Schleiermacher faßt jedes „Gesamtleben" als Organismus. Indem die Romantik die Organismen der Natur, denen sie liebevolle Beachtung schenkte, zum Bilde menschlicher Gemeinschaften werden ließ, gewann sie daran ein Gegengewicht gegen ihren eigenen Individualismus. Für Schleiermacher, der so viel stärker ethisch als ästhetisch veranlagt war, blieb mit der Pflege der Gemeinschaft das Verständnis menschlicher Gemeinschaften, der Familie, des Volkes, des Staates, der Kirche ständig eine reizvolle Aufgabe.

Was er als politischer Denker, als vaterländischer Prediger geleistet hat, mußte gerade in den Kriegsjahren bei uns Gegenstand lebhaften Interesses sein, und wiederum hat hier Reuter in zwei umfassenden Aufsätzen alles Material sorgfältig verarbeitet und anziehend dargestellt: Schleiermachers Stellung zum Kriege behandelte er in den Theol. Studien und Kritiken 1917, die zur Idee der Nation und des nationalen Staates ebenda 1918. Wie vieles hätte die Schleiermacher-Forschung noch von diesem Gelehrten erwarten dürfen, der das unglückliche Ende des Krieges nicht mehr erlebt hat: jung ist er im Herbst 1918 ein Opfer der verheerenden Krankheit geworden, die damals bei uns so viele dahinraffte. Bei Reuter wird auch manches Eigentümliche, uns inkonsequent Erscheinende in Schleiermachers Gedanken über den Krieg z. T. erklärt, auf das Schuster in seinem Aufsatz „Der Krieg und das Evangelium Jesu" hingewiesen hat (in: Der Krieg und die deutsch-christliche Kultur, Ruprecht 1915). Die Theol. Studien und Kritiken, die einzige heute noch bestehende Zeitschrift, an der

Schleiermacher noch mitgearbeitet hat, haben ihm namentlich 1918 und 19 eine ganze Reihe von Aufsätzen und Miszellen gewidmet.

Wenn Schleiermachers ethische Grundgedanken, namentlich durch die Monologen, früh viele in ihren Bann gezogen haben, so ist seine theoretische Philosophie, seine Dialektik, um der Schwierigkeiten des Inhalts und um der wenig anziehenden Form willen — es sind Vorlesungen, in verschiedenen von ihm selbst stammenden Bearbeitungen aus seinem Nachlaß herausgegeben — stets nur von den stärker philosophisch Interessierten studiert worden. Von diesen aber oft aufs Eindringendste. Nachdem die Ausgabe in Schleiermachers Werken, die Jonas besorgt hatte, 1878 von Bruno Weiß durch Mitteilungen aus den Handschriften ergänzt worden war, hat Halpern 1903 in einer neuen Ausgabe einen einheitlichen Text zu bieten versucht, dem er durch einen Aufsatz über den Entwicklungsgang des Werkes (im Archiv für Geschichte der Philosophie 1901) vorgearbeitet hatte. Jetzt hat Wehrung in einem umfassenden Werk: Die Dialektik Schleiermachers (Mohr 1920, 332 S.; dabei sind noch, um den Umfang zu verringern, alle Auseinandersetzungen mit anderen Forschern beiseite gelassen!) wohl alle Probleme, die diese theoretische Philosophie Schleiermachers bietet, gründlich erörtert. Wenn er dem Entwicklungsgang und dem Inhalt der Dialektik genau nachgeht, so wird freilich an vielen Stellen fraglich, ob die Aufgabe, die Halpern sich gesetzt hatte, überhaupt lösbar ist. Denn W. zeigt nicht nur, wie zwischen den Entwürfen, die Schleiermacher im Verlaufe von zwanzig Jahren niedergeschrieben hat, auch denjenigen Gedanken seiner früheren Werke, die als Keime der Dialektik anzusehen sind, starke Verschiedenheiten bestehen — das wußte man längst — sondern er legt den Finger darauf, daß auch innerhalb jedes dieser Texte die Spannungen erheblich sind. Der Einfluß der Schellingschen Identitätsphilosophie und der Kants kreuzen sich; einmal gibt Platon das Mittel her, Kantische Gedanken in Schellingsche Richtung umzubiegen. Wissenslehre einerseits, das Streben andererseits, von einem höchsten Wissen her ein System der Wissenschaften aufzubauen, sind nur teilweise in Einklang gebracht; neben beide Aufgaben tritt eine Erörterung des Wollens und des Gottesbegriffs. Aber mag der Blick sich weiten und die Gedankenverbindung kunstvoller werden, so wäre doch die Dialektik, auch wenn der Text letzter Hand, den Schleiermacher für den Druck niederzuschreiben begann, formell fertig geworden wäre, innerlich unfertig geblieben. Mir war das eindrücklichste Ergebnis von W.s Buch dies: Schleiermacher, der doch in vielem später von den romantischen Konstruktionen sich abgewandt und einen kräftigen Empirismus gehabt, in den Sendschreiben an Lücke wieder so scharf

den Abstand von Religion und Philosophie betont, sein eigenes Philosophieren dort nur als Dilettantismus bezeichnet hat (für seine Theologie hätte er diesen Ausdruck sicher nicht gebraucht), hat doch bis zuletzt in der Dialektik Religion und Philosophie in ein solches Verhältnis gesetzt, das für die Religion eine Fesselung bedeutet. Ueberhaupt treten neben den inneren Spannungen die bleibenden Grundzüge des Schleiermacherschen Denkens bei W. klar hervor. Von seinem Buche einen Auszug zu geben, hätte weniger Zweck, als auf Gründlichkeit und Scharfsinn dieser Arbeit hinzuweisen, die mir als die ansehnlichste Leistung der Schleiermacher-Forschung der letzten Jahre erscheint. Wie wertvoll wäre eine entsprechende kritische Geschichte der Ethik Schleiermachers!

Der Probleme in dem Entwicklungsgang von Schleiermachers Philosophie bleiben überhaupt auch nach diesem verdienstlichen Buche genug. Wehrung hat ja gerade erst gezeigt, wie verwickelt dieser Gang ist. Und es sei, da Wehrungs Buch wesentlich der späteren Philosophie Schleiermachers gelten mußte, auf ein noch nicht ausreichend bearbeitetes Thema hingewiesen, das mehr für unser Verständnis des jungen Schleiermacher Bedeutung hat: Schleiermachers Verhältnis zu Fichte. Zwar stellte schon das Buch von Fuchs, Vom Werden dreier Denker (Mohr 1904) Schleiermacher, Fichte, Schelling zusammen, und Wieneke hat in seiner Dissertation Schleiermachers Gottesbegriff mit demjenigen Fichtes verglichen (Greifswald, Adler 1914); aber trotzdem wäre eine umfassendere Darstellung des Themas sehr erwünscht.

5.

Auch zu den Zeiten, wo Schleiermacher am stärksten mit philosophischen Untersuchungen beschäftigt war, haben ihn — abgesehen höchstens von einer kurzen Frist in seiner Jugend — religiöse, theologische Probleme ebenso stark gefesselt. Wenn man lange Zeit hindurch seine Theologie wesentlich von seiner Philosophie her verstehen zu müssen glaubte, wenn schon zu seinen Lebzeiten Baur, bald danach Strauß, später Bender so verfuhr, so hat Schleiermacher selbst (in den Sendschreiben an Lücke) sich dagegen gewehrt, und in neuerer Zeit haben Kirn, Stephan und andere vielmehr die Selbständigkeit und Ursprünglichkeit seines religiösen Erlebens und Denkens betont. Nun könnte er ja hier einer Selbsttäuschung erlegen, in seiner Theologie abhängiger von seiner Philosophie gewesen sein, als er selbst gewußt hätte. Aber über seine eigenen Aeußerungen nicht zu leicht hinwegzugehen mahnt schon die Tatsache, daß lange von seiner Philosophie nur die Ethik genauer ausgebildet war. Als er dann mehr und mehr in die

theologische Arbeit hineinkam, hat er seine theologischen Grundgedanken herausgearbeitet. Der theoretischen Philosophie hat er sich im wesentlichen erst später zugewandt. Will man mit allem Vorbehalt die Reihenfolge kurz formulieren, so heißt sie nicht Ethik, Dialektik, Dogmatik, sondern Ethik, Dogmatik, Dialektik. Und diese seine theoretische Philosophie, seine Dialektik, eine Verbindung von Metaphysik und Logik, behielt etwas Tastendes. Allerdings kann man sagen: auch die theologischen Formulierungen tragen zum Teil diesen Charakter, wie er es in dem bekannten Brief an Jacobi ausgesprochen hat, seine Philosophie und seine Dogmatik seien entschlossen, einander nicht zu widersprechen. Um das zu vermeiden, mußten sie sich ständig miteinander entwickeln. Zutreffender wäre noch die These: seine theologischen, dogmatischen Formeln sind zwar stark von seiner Philosophie abhängig, aber sie sind ihrerseits in demselben Maße nicht einfach Ausdruck seines religiösen Empfindens und Denkens. Seine religiöse Entwicklung hat ihre starke Selbständigkeit.

Sie erstmalig im Zusammenhange dargestellt zu haben, soweit das auf Grund der Urkunden möglich war, ist das Verdienst von Wendlands Buch Die religiöse Entwicklung Schleiermachers (Mohr 1915, 251 S.). Es zerfällt in 8 Abschnitte: Das Werden Schleiermachers bis 1799; die Predigten 1790—1801; die Weltanschauung Schleiermachers; der ethische Idealismus in den patriotischen Predigten; der christliche Erlösungsglaube; Religion, Spekulation und Glaubenslehre; das diesseitige und das jenseitige Leben; Schleiermachers Stellung zu den Parteien im Christentum. Briefe, Predigten und wissenschaftliche Werke Schleiermachers sind gleichermaßen herangezogen. Wenn wir nun bisher sowohl den jungen Schleiermacher, den der Reden und Monologen, als auch den der Glaubenslehre genauer kannten, zwischen seinen religiösen Anschauungen zur Zeit jener Jugendschriften und denen der Glaubenslehre aber ein weiter Abstand unverkennbar ist, so erhebt sich die Frage: wann und wie hat sich der Uebergang vollzogen? Daß Schleiermacher als Professor in Halle zu eindringenderem Studium des Neuen Testaments kam und ein lebendigeres Verhältnis zum geschichtlichen Christentum gewann, ist vor Augen; ob und inwieweit einige der Personen der damals geschriebenen „Weihnachtsfeier" seine eigenen Gedanken über die Bedeutung Christi aussprechen, mag umstritten bleiben. Wir würden diese Dinge besser übersehen, wenn die Handschriften der früheren Bearbeitungen der Glaubenslehre — Schleiermacher hat dogmatische Vorlesungen zuerst in Halle, dann wiederholt in Berlin gehalten, ehe er die Glaubenslehre herausgab — erhalten wären. Wendland setzt die Wandlung wesentlich in die ersten Berliner Jahre, von 1807 an und weist zur Er-

klärung u. a. auf den damals stark hervortretenden spekulativen Zug in Schleiermachers Denken hin. Dieser wird in der Tat in Betracht kommen; daneben wird man auch, wie W., gerade hier eine Einwirkung der leidenschaftlichen Frömmigkeit seiner Frau annehmen dürfen. W. hat darauf verzichtet, Schleiermachers Entwicklung in den Zusammenhang der geistigen Bewegungen jener Zeit hineinzustellen; er stellt nur Schleiermacher selbst dar. Aber die Umsicht und Lebendigkeit, mit der er das getan und vieles gut charakterisiert hat — z. B. den Gegensatz zwischen der Art Schleiermachers, der doch Herrnhuter gewesen war, und der pietistischen —, wird ihm auch der danken, der manche Einzelheiten anders beurteilt.

So stark Schleiermacher durch seine Jugendschriften und durch einige Grundgedanken seiner späteren Werke auf weiteste Kreise gewirkt hat, eine Schule im engeren Sinne hat er nicht gebildet, und von manchen seiner Ideen steht fest, daß sie lange Zeit hindurch mißverstanden worden sind; die rechte Deutung anderer ist heute noch umstritten. So konnte Piper versuchen, die Reden über die Religion in neue Beleuchtung zu rücken. In welche, sagt der Titel seines Buchs: Das religiöse Erlebnis (Ruprecht 1920, 146 S.). Er betont, daß die Reden ein religiöses Selbstzeugnis sind, aus religiösem Interesse erwachsen, nicht religionsphilosophische oder religionspsychologische Erörterungen, sondern, wie er es einmal scharf ausdrückt: Homilien über die Religion. Allerdings gilt das nur für die erste Auflage. Die späteren enthalten religionsphilosophisch-apologetische Auseinandersetzungen, durch die das Werk viel von seinem Reiz verliert. Was Schleiermacher biete, sei kein Allgemeinbegriff der Religion, sondern eine Wesensbestimmung, d. h. eine Beschreibung der Eigenart der Religion, wobei man neben den beiden immer wieder besprochenen Stücken, Anschauung und Gefühl, nicht das dritte von Schleiermacher hervorgehobene übersehen dürfe: Religion sei eine im Innern des Menschen wirkende Kraft. In ständiger Auseinandersetzung mit anderen Forschern, namentlich mit Otto, analysiert P. weiterhin das religiöse Erleben, wie es Schleiermacher schildert, nicht ohne Kritik auch an Schleiermacher selbst, z. B. an seiner Hinausweisung alles menschlichen Handelns aus der Religion; diese Ausweisung hat er selbst schon in den Reden nicht ganz durchführen können. Nach der Eigenart des Erlebnisses werden seine Voraussetzungen im Sinn und Gemüt, d. h. Schleiermachers Theorie über beide behandelt, sodann die Vorstellung Schleiermachers vom Universum, die „Ichbeziehung" des religiösen Erlebnisses und das Verhältnis solchen Urerlebnisses zu (dauerndem) religiösem Leben. Wieso nach Schleiermachers Reden Religion etwas ganz anderes ist als Wissenschaft und Moral, das hat Piper deutlicher gezeigt als die bis-

herige Forschung und darum bleibt seine scharfsinnige Arbeit verdienstlich, auch wenn er stellenweise das Neue, das er sah, einseitig betont haben mag.

Ein heute besonders oft erwähntes Stück aus Schleiermachers Reden sind seine Worte für Trennung von Kirche und Staat. Daß sein Kirchenbegriff doch schon damals nicht einfach in der Linie des Sektentums oder des Spiritualismus liegt, sondern wesentliche Momente aus dem „kirchlichen", dem orthodoxen Kirchenbegriff enthält, die ihn von dem der Aufklärung unterscheiden, hat Herpel in seiner Gießener Dissertation Das Wesen der Kirche nach den Voraussetzungen und Grundsätzen des jungen Schleiermacher dargetan (gedruckt bei Winter, Darmstadt 1915, 89 S., leider ohne den Schlußabschnitt, der die Herkunft von Schleiermachers Kirchenbegriff namentlich aus dem Herrnhutertum untersuchen sollte). H. ist besonders vom Begriff der Anschauung ausgegangen, d. h. von Schleiermachers aus den Monologen bekannter Theorie, wonach eine sittliche Gemeinschaft nur die Gemeinschaft einander anschauender, einander verstehender und fördernder Geister ist.

Wenn in der Kirche, die Schleiermacher in den Reden schildert, keinerlei Bekenntnis gelten darf, so ist doch später seine Stellung zu den Bekenntnisschriften und -formeln der Kirche, der er diente, keine einfach ablehnende gewesen. Sie ist in dieser Zeitschrift (6. Heft 1914) von Hans Hartmann untersucht worden, der dabei von den revolutionären Ideen der Reden gerade absehen konnte, und vielmehr, weil es sich um die empirische Kirche, die evangelische Kirche Preußens handelt, neben Schleiermachers ethischen und dogmatischen seine kirchenrechtlichen und liturgischen Anschauungen erörtert hat. Eine besonders wichtige und charakteristische Darlegung Schleiermachers, seine Bekenntnispredigten von 1830, hat Gustav Adolf Benrath behandelt (Königsberg, Hartung 1917, 110 S.).

So gewiß Schleiermachers Stellung zu praktisch kirchlichen Fragen lehrreich ist, recht verstehen wird man doch sein kirchliches Verhalten nur, wenn man sich zugleich seine theologischen Grundgedanken zu verdeutlichen sucht. Dunkmann hat die überraschende These aufgestellt, Schleiermachers theologische Prinzipienlehre, wie sie in der Kurzen Darstellung, namentlich den Sätzen über die philosophische Theologie, und in der Einleitung der Glaubenslehre vorliegt, sei überhaupt noch nicht recht zur Wirkung gekommen; daß man sie aber endlich verstehe und ihr folge, sei notwendig für „Fortschritt und Neubelebung der protestantischen Theologie". D. hat dies dargelegt in zwei Werken: Die Nachwirkungen der theologischen Prinzipienlehre Schleiermachers (Bertelsmann 1915, 200 S.) und Die theol. Prinzipienlehre Schleiermachers nach der Kurzen Darstellung und ihre Be-

gründung durch die Ethik (ebenda 1916, 154 S.); auch in seiner Religionsphilosophie (ebenda 1917) nimmt D. entsprechend auf Schleiermacher Bezug. Der richtige Gedanke Schleiermachers, dem Christentum sei sein Platz in der Gesamtheit der Religionen weder rein empirisch noch rein spekulativ anzuweisen, sondern nur durch ein „kritisches" Verfahren, dadurch, daß man Ideen und Geschichte aufeinander bezieht, hat in der Tat wenig Beachtung gefunden und was D. hierfür, nachdem er zunächst die Kritik geschildert hat, die Schleiermacher von seinen Zeitgenossen erfuhr, an Belegen bringt, ist von Wert, wenn auch manche Urteile z. B. über Ritschl und Herrmann ungerecht sind. Auch ist die Meinung unhaltbar: daß Schleiermacher den Gegensatz von Rationalismus und Supranaturalismus habe überwinden helfen, beruhe wesentlich nicht auf seinem Religionsbegriff, sondern auf jener seiner „Prinzipienlehre" — die ja doch so wenig nachgewirkt hat! Scharfsinnig ist auch der in dem zweiten Buche geführte Nachweis von Spannungen und Widersprüchen, die sich in der kurzen Darstellung finden, und von Schwierigkeiten, in die der Zusammenhang der kurzen Darstellung mit der Ethik Schleiermachers hineinführt. Den Schluß bildet hier eine Auseinandersetzung mit den bisherigen Kritikern der Kurzen Darstellung, Bender, Süskind, Wehrung. Freilich scheint mir Wehrungs Kritik, obwohl er sich (in dem obengenannten Buch über Schleiermachers philosophisch-theologische Methode) fast nur an die Kurze Darstellung und die Glaubenslehre hielt, aber deutlich den kantischen Einschlag und seine Grenzen und Schleiermachers Ringen um die Selbständigkeit des Religiösen erwies, fruchtbarer. Ich kann hier nicht im einzelnen darlegen, wieso D.s eigenes Programm, zu erweisen, daß nur im Christentum der von der Religionsphilosophie gewonnene Begriff der Religion sich verwirklicht, doch nicht so schleiermacherisch ist, wie er meint. Vielleicht läßt sich die Differenz andeuten durch zwei charakteristische Aeußerungen: Schleiermacher schrieb an Lücke (Werke zur Theologie II S. 638), für die christliche Glaubenslehre sei die Darstellung zugleich die Begründung, während es in Dunkmanns zweitem Buche S. 153 heißt: keinen anderen Beweis des Christentums kann es geben, als den reinen, klaren und deutlichen Begriff der Sache.

Nach und zwischen all solchen wissenschaftlichen Untersuchungen wird man immer wieder versuchen, Schleiermachers Bedeutung und Denkweise so zu zeichnen, daß ein Bild von ihm gewinnen kann, wer überhaupt Verständnis für religiöse Fragen hat. Das ist die Absicht von Schaeders Rede Schleiermacher (Bertelsmann 1919, 30 S.), gehalten zur Feier seines 150. Geburtstags in Breslau. Die Hochschule seiner Vaterstadt hat also auch in jenen schweren Novembertagen 1918 Schleiermachers Gedächtnis

begangen; daß man anderwärts den Tag achtlos vorübergehen ließ, ist unter der Wucht der damaligen Ereignisse begreiflich genug. Wie in Schaeders theozentrischer Theologie, so tritt hier wieder deutlich zutage: Schaeder stimmt einerseits dem Gedanken Schleiermachers zu, daß Gott alles in allem, daß Frömmigkeit das Gefühl unserer schlechthinigen Abhängigkeit von Gott ist; andererseits hat er gegen die Wendung der Schleiermacherschen Theologie zur Bewußtseinsanalyse, zum Psychologischen und gegen Schleiermachers Stellung zu Christus starke Bedenken.

6.

Die Bedeutung Schleiermachers recht zu erkennen, dazu wird es stets ein gutes Mittel sein, daß man ihn vergleichend hineinstellt in die Reihe der religiösen und theologischen Führer. Auch wo solcher Vergleich nicht ausdrücklich vorgenommen wird, drängt er sich dann doch auf. So in dem von Beß herausgegebenen Sammelwerk Unsere religiösen Erzieher; Kirns Beitrag über Schleiermacher ist hier für die 2. Auflage von mir umgearbeitet worden (Leipzig, Quelle und Meyer 1917). Weiteren Kreisen wird man Schleiermacher gerade dann nahebringen, wenn man ihn in seiner Vielseitigkeit, wenn man ihn nicht nur als Theologen, überhaupt als Gelehrten, sondern zugleich oder zunächst als Menschen schildert. Diesen Versuch haben, ohne den Anspruch, eigene Forschungen zu bieten, aber in sehr ansprechender Weise drei schwäbische Theologen gemacht, W. Buder, H. Völter und E. Günther: Schleiermacher und die Gegenwart (Heilbronn, Salzer 1919). Es sind 5 Vorträge, über Schleiermacher als Wiederentdecker der Religion, Kirchenmann, Ethiker, Deutschen und Menschen. Besonders reich an guten Bemerkungen sind die Vorträge Günthers, z. B. sagt er von Fr. Schlegel, es handle sich bei ihm um Geniemoral, Schleiermacher aber sei ein moralisches Genie gewesen. Ich gab in meinem religionsgeschichtlichen Volksbuch Schleiermacher (Mohr 1918, 64 S.) eine erste Einführung in seine Lebensgeschichte und sein Denken.

Worauf es dem ankommt, der wirkliches Interesse an Schleiermacher hat und überzeugt ist, daß wir heute noch viel von ihm lernen können, das sind natürlich nicht solche kurze Darstellungen, sondern das wäre eine vollständige Biographie, wie wir deren eine ganze Anzahl für Luther oder Goethe haben, wie sie Erich Schmidt für Lessing, Th. Ziegler und Eck für Strauß, Hausrath für Rothe uns gegeben haben. Also Fortsetzung und Abschluß des Diltheyschen Werkes, das bisher nur Schleiermachers Jugendgeschichte umfaßt und bis 1802 reicht; da Dilthey selbst bereits vor 10 Jahren darüber hinweggestorben ist, Herausgabe dessen, was in seinem

Nachlaß hierzu vorhanden ist und, wenn nötig, Ergänzung von anderer Hand. Es sind ja bereits andere Veröffentlichungen aus Diltheys Nachlaß erfolgt. Der starke Band Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation liegt bereits in 2. Auflage vor (Teubner); ein Band Studien zur Geschichte des deutschen Geistes ist zu erwarten. Wie es mit der Fortsetzung der Schleiermacher-Biographie steht, darüber habe ich in der Internationalen Monatschrift Nov. 1918 (Teubner) berichtet. Dilthey plante noch zwei Bände, einen über Schleiermachers weitere Lebensgeschichte, einen über Schleiermachers System. So umfassend die Vorarbeiten auch sind, die er durch Jahrzehnte hindurch gemacht hat, druckfertig sind doch — das wird vielen eine große Enttäuschung sein — von Schleiermachers Lebensgeschichte nur Bruchstücke über die Stolpische und Hallische Zeit und größere Bruchstücke zur Darstellung seines Systems, dagegen nichts über die lange Berliner Wirksamkeit von 1808 an bis zu Schleiermachers Tode 1834. Der wirtschaftlichen Schwierigkeiten wegen, die den Druck, obwohl er bereits 1917 in Aussicht genommen werden konnte, bis heute verzögert haben, besteht gegenwärtig die Absicht, zunächst den ersten Band in der von Dilthey selbst vorgenommenen neuen Bearbeitung neu zu drucken (verändert ist u. a. das Kapitel über Schleiermachers Herrnhutische Erziehung, auf Grund der Forschungen von E. R. Meyer, Schleiermachers und Brinkmanns Gang durch die Brüdergemeine, Leipzig, Jansa 1905), dabei aber die im Anhang mitgeteilten „Denkmale", Jugendschriften Schleiermachers, wegzulassen und statt dessen die Bruchstücke über die Stolpische und Hallische Zeit hinzuzufügen. So würde wenigstens alles Biographische, was von Diltheys Hand vorliegt, beieinander sein. Der Druck der Bruchstücke zur Darstellung des Systems würde dadurch hinausgeschoben; aber es ist z. B. das, was D. über Schleiermachers Dialektik schrieb, durch Wehrungs vorhin genanntes Buch zum Teile überholt. Den Plan, die von Dilthey nicht geschriebenen Stücke der Lebensgeschichte Schleiermachers zu schreiben, habe ich.

In Schleiermachers Schriften, Entwürfen und Briefen liegt ein großer Reichtum, und es kann uns noch mehr davon erschlossen werden. Er verdient es, daß wie bisher viele ihre Liebe und ihre Arbeit ihm zuwenden. Nicht als ob man eine einseitige Beschäftigung mit Schleiermacher wünschen dürfte, über der das Studium der sonstigen Geschichte der Theologie und Kirche vernachlässigt würde. Auf die bleibende normative Bedeutung der Anfänge unserer Religion und ihrer Urkunden, der neutestamentlichen Schriften, hat er selbst immer wieder hingewiesen, und wenn über der Arbeit an Schleiermacher z. B. das Studium Luthers vernachlässigt würde, so

könnte das dem heutigen Protestantismus nicht zum Segen sein. Auch gestalten sich in der Gegenwart die Fragen nach Wahrheit und Wert des Glaubens z. T. anders als in Schleiermachers Tagen; der religionsgeschichtliche Umblick ist weiter geworden und die sozialen Nöte unserer Zeit sind wesentlich erst im Verlauf des 19. Jahrhunderts erwachsen. Aber einer vom religiösen Glauben ganz absehenden Naturwissenschaft, einer ihm nur teilweise freundlichen Metaphysik, scharfer geschichtlicher Kritik an der Bibel, endlich einer von der Religion sich selbständig machenden Ethik hat schon er gegenübergestanden. Und die Art, wie er in dieser Lage den christlichen Glauben verinnerlicht d. h. nicht verflüchtigt hat, sondern vertiefen, verstärken wollte und seinen Inhalt und seine Grenzfragen nach den verschiedensten Seiten hin durchdacht hat, bleibt uns heute noch teils vorbildlich, teils ungemein anregend. Hat die evangelische Kirche Deutschlands zu ihrem Unheil oft zu wenig auf ihn gehört, wir Theologen können und wollen weiter von ihm lernen.

Der Gedanke des „Urfalls".

Von

Professor D. Theodor Haering in Tübingen [1]).

Ferdinand Kattenbusch zum siebzigsten Geburtstag.

1. Neue Beachtung dieses Gedankens. Ungenügende Begründungen. — 2. Notwendige Näherbestimmungen. — 3. Prüfung der behaupteten Vorzüge. — 4. Die entgegengesetzte Auffassung.

1. Dem aufmerksamen Beobachter kann die Tatsache nicht entgehen, daß der Gedanke des „Urfalls" in weiteren Kreisen neue Beachtung findet. Er war weithin eine Art dogmengeschichtliche Reliquie geworden und zwar in sonst entgegengesetzten Lagern der systematischen Theologie. Die Abneigung gegen ihn als einen „phantastisch-mythologischen" war eine beinahe allgemeine; nur etwa, wo Baadersche Einflüsse nachwirkten, oder in vereinzelten frommen Gemeinschaften führte er ein stilles Dasein. Fast noch eher in großzügigen philosophischen Gesamtdarstellungen, wie etwa am Schluß von Windelbands Geschichte der neueren Philosophie, war davon die Rede, wenn auf die Gegenströmung des Irrationalismus gegen den überschäumenden Rationalismus hingewiesen wurde, im Blick auf Schopenhauer oder Schellings Philosophie der Offenbarung.

Das ist nun deutlich seit dem Weltkrieg anders geworden. Die Enthüllung der ungeheuren Macht des Bösen, seine Rätselhaftigkeit im Ganzen und Einzelnen, die Verschlungenheit aller mit

1) Ueber den Sinn dieser Beiträge („retractationes") sei, um Wiederholungen zu vermeiden, auf deren erstes Stück „Zum Wesen der Religion", Jahrgang 1920, S. 237 ff., und das zweite „Von der Erhörbarkeit des Bittgebets", Jahrgang 1921, S. 173 ff., verwiesen.

allen, die Unlöslichkeit von Sünde und Uebel läßt viele in jenen lange fast verachteten Gedanken flüchten. Und zwar, wie es immer war und der Natur der Sache nach nicht anders sein kann, erscheint er als rettender Gedanke ebenso, wenn man jene Macht des Bösen und des Uebels als menschliche Schuld, wie wenn man sie in ihrem Verhältnis zu Gott betrachtet.

Wir würden Umfang und Kraft des Gedankens unterschätzen, wollten wir seine literarische Vertretung allein ins Auge fassen. Für letztere genüge zunächst der Hinweis auf die eindrucksvollen Schriften von Karl Heim „Das biblische Weltbild" (Leipzig 1920) S. 23—46, und Paul Althaus „Religiöser Sozialismus" (Gütersloh 1921) S. 43—73. Viel mehr noch muß man beachten, wie solche Stimmen lebendigen Widerhall in ernsten, durch die Kriegserlebnisse dafür empfänglich gewordenen Herzen finden. Er äußert sich manchmal geradezu in der Zuspitzung: wer den Krieg nicht selbst durchgemacht, nicht selbst in seine Abgründe von Schuld und Grauen geblickt, könne nicht verstehen, welche rettende, demütigende und beruhigende Kraft in dem Gedanken eines über alle Geschichte übergreifenden, aber in ihr sich auswirkenden „Urfalles" gelegen sei.

Aber die Bedeutung jener Stimmen und dieser Stimmung würde auch verkannt, wenn man stehen bliebe bei solchen Begründungen des Gedankens, deren Ungenüge leicht einzusehen ist. Dahin würde zunächst gehören die nur äußerliche Berufung auf die hl. Schrift, insbesondere auf die Paulinische Anschauung vom ersten und zweiten Adam (Röm. 5, 12 ff. und Parall.). Gewiß kann die Uebereinstimmung damit von verschiedenen Standpunkten aus erwünscht sein und in manchen Kreisen zur besonderen Empfehlung dienen. Aber darin eine zureichende Begründung zu sehen, liegt Dogmatikern wie den Genannten völlig ferne, und zudem müßte erst erwiesen werden, ob und inwieweit ihr Gedanke eines „Urfalls" sich mit jenen Paulinischen Aussagen decke. Auch die Meinung liegt ernsthaften Theologen ferne, als genüge zum Beweis die allgemeine Berufung auf den „irrationalistischen Zug unserer Zeit". Sie wissen viel zu gut, wie wenig damit gesagt wäre, und wie nur die innere Kraft des Gedankens seine Berechtigung erproben kann.

Aber solche Ueberlegungen machen eine Forderung unerläßlich, die wenigstens in der weitverbreiteten freundlichen Stimmung für den „Urfall" keineswegs immer, ja man darf sagen, meist nicht erfüllt wird, nämlich die, genau zu bestimmen, was eigentlich mit diesem Worte gemeint sei. Erst dann läßt sich erwägen, welche Vorteile von andern Auffassungen ihm zugeschrieben werden und ob er solche wirklich besitze.

2. Suchen wir so einfach als möglich, wie es bei einer verwickelten Sache doppelte Pflicht ist, diese Näherbestimmungen, so ergibt sich eine in unmittelbarem Anschluß an das von der Beziehung des Urfallgedankens auf die biblischen Aussagen Bemerkte. Nämlich dieser Urfall muß ausdrücklich als ein transzendenter, der irdisch-geschichtlichen Erfahrungswelt übergeordneter anerkannt werden. Jedes Ausweichen vor diesem Entweder-Oder ist abzulehnen, wie nahe es auch der rednerisch erbaulichen Verwertung liegen und wie leicht es sich bei der Natur der Sache verhüllen mag. So ist es aus dem einfachen Grund, weil, wenn der „Urfall" im Sinn der altprotestantischen Dogmatik gemeint würde, damit das ganze Heer unwiderleglicher Einwände gegen diese Theorie unbesiegt stehen bliebe. Es bedarf kaum der Betonung, wie sehr der Nachdruck dieses Satzes auf dem Worte Theorie liegt; von dem festgefügten Dogma unserer Alten über das peccatum originans und originatum ist die Rede, nicht von etwaigen Fort- oder Umbildungen seines Motivs, die uns noch beschäftigen werden. Eben darum ist es aber auch nicht nötig, auf die Kritik dieses Dogmas hier einzugehen und längst Anerkanntes zu wiederholen. Lediglich darauf kam es an, daß kein Zweifel gelassen werde, der unter uns mit neuer Kraft sich regende Gedanke eines „Urfalls" sei etwas anderes als jenes Dogma und dürfe nicht, ohne genau zu sagen, wie, irgend mit ihm verbunden werden.

Dieser einen Näherbestimmung schließt sich eine andere, wohl noch wichtigere, an. Handelte es sich bisher darum, den Transzendenzcharakter des „Urfalls" zu betonen, so jetzt darum, das Wesen dieses transzendenten Falls näher zu umgrenzen. Sagen wir gleich: sein Wesen auf das wirklich religiöse Gebiet zu begrenzen. Man

kann volles Verständnis haben für den Reiz einer spekulativen Phantasie, die in dem „Urfall" das ganze Rätsel des Weltdaseins gelöst sieht, der raumzeitlichen Existenz selbst, des Vielen neben dem Einen, und doch die Einsicht von allen fordern, daß solche Spekulation, mag sie berechtigt und erfolgreich sein oder nicht, etwas anderes ist als eine Aufhellung der christlichen Glaubensgedanken über Sünde und Uebel, sei es unter dem Gesichtspunkt menschlicher Schuld, sei es unter dem der göttlichen Regierung. Gewiß werden, wenn man diese Probleme unter dem Gesichtspunkte eines transzendenten Urfalls durchdenkt, sich Linien ergeben, die zu jenem viel allgemeineren Problem hinleiten können. Aber auch die Freunde des letzteren werden anerkennen müssen, daß jede Klarheit in der Lösung der dem Christen auf dem Gewissen liegenden Schuldfrage von vornherein unmöglich gemacht ist, wenn sie von vornherein mit jener andern Frage vermischt wird. Sollte dies an der jetzigen Stelle der Untersuchung bezweifelt werden, so wird der vorläufige Hinweis genügen, daß die unbekümmerte Vermengung mit jener allgemeineren Frage nach dem Zeugnis der ganzen Dogmengeschichte und Geschichte der Philosophie stets dahin geführt hat, den Gedanken der verantwortlichen Freiheit abzuschwächen. Daß dies nicht geschehe, wird von jedem verlangt werden müssen, dem es um Verständnis der christlichen Glaubenserfahrung zu tun ist. Aber das alles wird unmißverständlich erst sein durch die uns jetzt obliegende Untersuchung.

3. Welche Vorteile bietet der so umgrenzte Gedanke eines Urfalls im Bewußtsein seiner Anhänger? Wir halten uns streng an die bezeichnete Aufgabe in ihren oben angedeuteten einzelnen, miteinander freilich zusammenhängenden, doch um der Deutlichkeit willen zu unterscheidenden Teilen. Welche Vorteile also soll der Gedanke eines transzendenten Urfalls bieten für die christlichen Glaubensgedanken über Sünde und Uebel zuerst unter dem Gesichtspunkt menschlicher Schuld, sodann unter dem der göttlichen Regierung? In der erstgenannten Hinsicht werden wir zu unterscheiden haben die Sünde als Schuld und das Verhältnis des Uebels zur Sünde als menschlicher Schuld. Beim ersten selbst wieder

unser Urteil über die eigene Schuld und das über die Schuld der Andern.

Nun wird uns versichert, durch den Gedanken des Urfalls werde zunächst das Urteil über die eigene Schuld in doppelter Weise geklärt, nämlich zugleich ermäßigt und doch keineswegs falsch abgeschwächt. Gerade im Krieg (auf ihn beziehen sich ja mit Vorliebe die Ausführungen in der lebendigen Stimmungspropaganda des Gedankens) habe der Gewissenhafte schärfer unterscheiden gelernt zwischen einem Erleben des mea maxima culpa und einer unmeßbaren Verflochtenheit in eine unermeßliche Gesamtschuld, von der er sich nicht lösen könne ohne um den Preis des bösen Gewissens, und die er doch nicht im gleichen Sinn als rein persönliche empfinde. In dieses Dunkel doppelseitig einheitlicher Selbstbeurteilung falle ein richtendes und doch auch aufrichtendes, ein allen Selbstbetrug zerstörendes und doch nicht die volle Wahrheit des Selbstgefühls gefährdendes Licht von dem Gedanken des Urfalls aus. Durch ihn begreife sich, was an dem allesumfassenden Schuldgefühl sonst unbegreiflich bleibe. Und ebenso groß sei die Hilfe des Gedankens im Blick auf die Andern, wenn wahrhaftiges, am eigenen Schuldgefühl erzogenes Mitgefühl sich in ihre Schuld vertiefe. Auch hierbei sehe man in einen Abgrund von Schuld, den man in keiner Weise verhüllen dürfe und den man doch ohne Unwahrhaftigkeit nicht dem Andern, so wie wir ihn jetzt kennen, unmittelbar zurechnen könne. Im Lichte des Urfallgedankens erscheine er gewiß unentschuldbar, aber doch verständlich, und die unerbittliche Strenge des Urteils sei doch nicht ohne einen Schimmer versöhnender Milde.

Niemand wird leugnen, daß in solchen Ueberlegungen richtige Beobachtungen den Ausgangspunkt bilden. Wer schon immer gegenüber der ungenauen Ineinssetzung von Sünde und Schuld, der ungenauen Gleichsetzung von Schuld und Schuld, dem ungenauen Gebrauch des Wortes Gemeinschuld im Kampfe gestanden, wird sich nur freuen, wenn ein starkes Erleben, wie das im Krieg, die theologische Begriffsprägung zur Vorsicht voller Wahrhaftigkeit erzogen hat. Aber hier ist die Frage, ob die Deutung der feinfühliger beobachteten Tatsachen durch den Gedanken des Urfalls

begründet ist. Und dagegen erheben sich ernste Bedenken. Entweder wird der Urfall als ein Fall des Einzelnen gedacht. Dann ist zweifellos der Schuldcharakter seiner einzelnen Sünden gewahrt; und der Einwand, daß unser Bewußtsein keine Erinnerung an den Urfall habe, wird die Freunde des Gedankens nie sicher überwinden, weil sie sagen, gerade das Schuldbewußtsein trete an die Stelle jener Erinnerung. Aber was bleibt bei solcher Annahme übrig von jenen richtig beobachteten Unterschieden in der Selbstbeurteilung? Und nicht anders wird es sich mit dem Urteil über Andere verhalten. Oder aber der Urfall ist ein Fall des ganzen einheitlich gedachten Geschlechts. Dann müßte endlich klar gesagt werden, was dieses „einheitlich gedacht" eigentlich heiße und wie für eine solche Tat des Geschlechts der Einzelne sich persönlich verantwortlich fühlen könne. Man darf nicht tun, als ob der Streit zwischen Realismus und Nominalismus nie gewesen wäre oder zu einem befriedigenden Ziel geführt hätte; noch allgemeiner ausgedrückt, als ob es menschlicher Einsicht je gelungen wäre, das Viele aus dem Einen abzuleiten. Und solche Versuche führen unwillkürlich in jene oben (S. 314) abgewiesenen umfassenden Spekulationen hinein, die bis zu Schellings Offenbarungsphilosophie mit der Leugnung wirklicher Freiheit endigten, weil sie dies Unbegreifliche begreiflich machen wollten. Diesen Preis wollen und können die theologischen Freunde des Urfallgedankens nicht bezahlen. Wollen und können sie das aber nicht, dann können sie auch nicht in ihm den rettenden Gedanken für das Begreifen des von ihnen anerkannten und teilweise mit Feinfühligkeit festgestellten Tatbestandes sehen. (Ob diese Tatsachen ohne Annahme eines Urfalls verständlicher seien, muß später erörtert werden.)

Vielleicht erwidert ein Anhänger des Urfallgedankens, mit alledem sei nicht der entscheidende Gewinn ins Auge gefaßt, den er ihm zuschreibe. Bisher sei überhaupt mehr zur Sprache gekommen, was der allgemeinen Stimmung eines so furchtbar in die Nachtseite des Lebens geführten Geschlechtes den Urfall empfehle. Streng theologisch sei in den Vordergrund zu stellen die Ueberlegung, daß dieser Gedanke das sonst völlig unlösbare Rätsel löse, warum denn in der Gesamtheit der sündigen Menschen kein einziger sich ohne

persönliche Schuld wisse (vgl. meine Dogmatik[2] S. 371 ff.). Eben darum, weil er vorzeitlich oder in einer überzeitlichen Entscheidung Schuld auf sich geladen. Allein diese Behauptung führt uns auf das schon besprochene Dilemma zurück: Gesamtfall oder Einzelfall. Zum Gesamtfall ist dann nichts Neues hinzuzufügen. Der transzendente Einzelfall aber ist in unserem jetzigen Zusammenhang eine allzu deutliche Zurückschiebung ins Unbekannte, für uns schlechthin Unkontrollierbare; die Frage, warum in diesem vor- oder überzeitlichen Dunkel alle Einzelnen gesündigt, bleibt in ihrer vollen Zudringlichkeit bestehen. — Einen Augenblick könnte man gegen diese Bedenken Hilfe suchen, indem man den Gedanken so näher bestimmen würde: alle in das irdische Reich der Sünde Versetzten haben, im Unterschied von andern, in der Präexistenz persönlich gesündigt. Allein ein anderer Grund gerade für diesen ihren jetzigen Zustand könnte sich offenbar nicht finden lassen, als daß sie eben schon in der Präexistenz zu einem solchen Reich der Sünde sich verbunden hätten. Dies aber wäre, wenn nicht sofort die obigen Einwände wiederkehren sollen, nicht anders zu denken, als in der nachher (Abschnitt 4) ausgeführten Weise. Allein diese wird von den Freunden des Urfalls als unzureichend abgelehnt, und von ihren eigenen Anhängern (s. Schluß) als zureichende Lösung gerade des jetzt gemeinten Problems („warum sind alle schuldig geworden?“) nicht anerkannt. Dann aber ist schlechterdings nicht einzusehen: wozu diese transzendente Verdoppelung?

Etwas günstiger, scheint es zunächst, sind die Aussichten für Annahme eines Urfalls im Blick auf jene andere vorausbezeichnete Frage, das Verhältnis von Schuld und Uebel. Man müßte jedes christlichen Gefühls bar sein, wenn man ohne tiefe Ergriffenheit die Schilderungen des Weltelendes und seiner Rätselhaftigkeit hörte, wie sie im Zusammenhang mit dem Gedanken des Urfalls von seinen Anhängern geboten werden. Durch den furchtbaren Weltmord in seinem unlöslichen Zusammenhang mit der unerhörten Weltlüge ist uns Blick und Empfindung geschärft für den „Riß, der durch die Schöpfung geht“, für die Erkenntnis, „daß im Innersten der Schöpfung eine Seite gerissen sein müsse“, wenn so „harte Gesetze der Konkurrenz und Verdrängung“ Natur und

Geschichte beherrschen, und in der Geschichte selbst „der Wille zur Freiheit seine Schranke findet am Leben der Natur, der Wille zur Gleichheit an dem Leben als Schicksal, der Wille zur Brüderlichkeit an dem Leben als Kampf". Und gewiß ist dem außerchristlichen Optimismus und Pessimismus gegenüber der christliche Glaube vom Zusammenhang all dieses Uebels mit der Sünde überlegen. Aber warum soll dieser Glaube den Gedanken des Urfalls fordern?

Sobald wir diese Frage ruhig erwägen, kehren die oben erörterten Bedenken wieder, dort als es sich um den Zusammenhang des Urfalls mit der persönlichen Schuld handelte, hier wo wir seinen Zusammenhang mit dem Weltübel ins Auge fassen. Hier wird man noch mehr als dort geneigt sein, den Urfall als den des ganzen Geschlechts in seiner Einheit zu fassen, weil man dabei der Nötigung enthoben scheint, das Verhältnis des Gesamtübels zur Sünde der Einzelnen zu bestimmen. Aber es bleiben die grundsätzlichen Einwände von oben bestehen. Bezieht man dagegen den Urfall bewußt auf die Einzelnen, so ist nicht einzusehen, wie man einer Auffassung entgehen will, die irgendwie dem buddhistischen oder neubuddhistisch-theosophischen Karma sich nähert, dessen Unterchristlichkeit doch von den theologischen Freunden des Urfalls nicht bezweifelt wird. — —

Bisher fragten wir, welche Vorteile der Gedanke eines transzendenten Urfalls bieten soll für unsere christlichen Gedanken über Sünde und Uebel unter dem Gesichtspunkt menschlicher Schuld. Jetzt stellen wir dieselbe Frage, wie oben vorausgeschickt wurde, unter dem Gesichtspunkt der göttlichen Regierung, ihrer Weisheit, Güte und Gerechtigkeit, kurz des ganzen Problemkneuels, den man unter dem Sammelwort der Theodizee zusammenzufassen pflegt. Man wird nicht leugnen können, daß die Fragestellung unter beiden Gesichtspunkten notwendig ist, und wohl auch darüber Einverständnis erzielen, daß der erste, den wir voranstellten, dem unmittelbaren religiösen Erleben näherliegt als der zweite, so gewiß dieser sich der religiösen Reflexion notwendig aufdrängt. Man achte etwa darauf, wie im Weltkrieg die in ihm selbst tätig und leidend Stehenden mehr von jenem, die fernerstehenden Beobachter und nun die im Zusammenbruch Rückschauenden mehr von diesem

bewegt waren und sind. Wohl jeder findet aus seinem Erfahrungskreis charakteristische Beispiele. Die alten Humeschen Zweifel werden neu, oft in grotesker Verzerrung, mit unglaublicher Sicherheit vorgetragen, im Lärm der Volksversammlung und in der verschwiegenen Zwiesprache. Wie dem nun sein mag, wenn als eine Erleichterung der Zweifelsnot in beiden Beziehungen der Gedanke des Urfalls aufgeboten wird, wir vermögen, je genauer wir ihn durchdenken, ihm auch hier nicht mehr rettende Kraft zuzuerkennen als oben. Sobald man über den unbestimmten Eindruck hinauskommen möchte, das Meer von Uebel, in dem wir untergehen, und der Abgrund von Sünde und Schuld, der uns zu verschlingen droht, sei „etwas" erträglicher, „etwas" weniger ein greller Widerspruch zu dem Glauben an Gott (im christlichen Sinn), dadurch daß wir den Gedanken eines Urfalls wagen, sobald entweicht der Trost dieser Annahme, wir werden inne, daß sie eben eine Flucht vor dem Furchtbaren und zwar eine Flucht ins Unbekannte, Unbestimmte ist. Die Gründe für diesen wenig erfreulichen Erfolg unseres Nachdenkens sind dieselben wie oben, und müssen dieselben sein, eben weil die frühere Betrachtung die dem unmittelbaren religiösen Erleben näherliegende ist — und zwar keineswegs etwa nur für einen theologischen Standpunkt, der das „subjektive" Erleben zur Norm der christlichen Glaubenswahrheit macht, sondern gerade für den, der keine andere als die in der objektiven Offenbarung Gottes begründete und an ihr normierte Erfahrung anerkennt (freilich an der nur im persönlichen Vertrauen anzueignenden, nicht als unverstandene Autorität aufgefaßten Offenbarung). Daher bedarf es auch nicht einer Wiederholung der zuvor gegen den Gedanken des Urfalls geltend gemachten Gründe.

Wohl aber mag darauf hingewiesen werden, daß seine Verwertung gerade unter dem Gesichtspunkt der Theodizee besonders leicht zu jenen Verallgemeinerungen und kühnen Erweiterungen führen kann, die wir glaubten zunächst ausscheiden zu sollen, wenn anders seine bestimmt christliche Bedeutung behauptet werden will, nämlich zu jenen Spekulationen, wornach überhaupt jede Selbständigkeit des Irdischen, dies ganze Dasein der raumzeitlichen Welt als Abfall von Gott anzusehen sei. Die allgemeinen

Gegengründe sind dort genannt (vgl. S. 314. 316). Hier dürfen sie durch die Beobachtung ergänzt werden, wie ungenau auch ihre geistvollsten Fassungen, etwa bei dem spätern Schelling, sind. Z. B. ist die beständige Verwechslung leicht nachweisbar, daß bald das „Daß" der Welt auf jenen Abfall zurückgeführt wird, bald ihr „Was", ihr Inhalt, ihr Sosein, keineswegs, wie man zuerst meint, nur ihr Dasein. Der Schein, als ob der Gedanke das Problem lösen könne, entsteht aber wesentlich durch diese Verwechslung. Theologische Freunde dieses (allgemeinen) Abfallgedankens aber darf man fragen, wie sie ihre Neigung zu solchen Spekulationen mit ihrem sonst betonten Offenbarungsprinzip vereinigen. Zwar die früheren Versuche, den Abfall zwischen 1. Mos. 1, 1 und 2 einzuschieben, mögen auch sie als Eisegese statt Exegese ansehen, und den neuesten ausführlich „begründeten" Versuch, 1. Mose 1, 27 als Erschaffung des Androgyn zu fassen, würden sie weit von sich weisen. (So Böhmerle, „Die Frauenfrage im Lichte der Bibel", Verlag des Bibelhauses Langensteinbach o. J., mit einem wundersamen Gemisch von tief christlichen Gedanken und mythologischen Träumereien, die aber unter das Motto Ps. 119, 105 gestellt werden.) Aber wo ist in der Gesamtstellung Jesu zur Welt Raum für den Gedanken, daß sie als diese raumzeitliche Welt unserer Erfahrung in einem Abfall von Gott begründet sei? Gerade er, der in die Tiefen des Lebens wie kein anderer schaut, bewegt sich in dieser Welt als in der seines Vaters mit einer so selbstverständlichen Sicherheit, daß man schon vorher von jenem Gedanken überzeugt sein muß, wenn man für ihn einen Anknüpfungspunkt in seinem Bewußtsein suchen kann. Für Röm. 5, 12 ff. aber müßte erst bewiesen werden, daß Paulus dabei an einen transzendenten Fall denke, und wenn, daß er diesem eine solche „kosmische" Bedeutung zuerkenne. Die allgemeine, bei poetischer Ausführung auf Empfängliche wirkungsreiche Erwägung aber, daß die christliche Zukunftshoffnung eine ganz „andere Welt" als diese raumzeitliche in Aussicht nehme, kann nicht ernstlich in Betracht kommen, da für den schlichten Christen es sich dabei um eine wirklich neue „Welt" handelt, nicht um eine in einer „Nichtwelt" sich vollziehende Vereinigung mit Gott, eine Aufhebung der Welt in Gott; vielmehr um

eine Vollendung der Welt, welche den Unterschied von Schöpfer und Geschöpf wahrt, so gewiß wir auf der Stufe unserer jetzigen Erkenntnis davon nur mit den Sinnbildern irdischer Sprache reden können.

Wenn endlich derartige Spekulationen über den Urfall auch den letzten Schritt wagen und seinen Grund in das göttliche Leben selbst verlegen, so ist es, von den philosophischen Bedenken ganz abgesehen, einfach unmöglich, dafür auf den Gottesglauben Jesu sich zu berufen. Ein solches Wagnis wird durch seine vollkommene Demut, die unzertrennlich von seinem vollkommenen Vertrauen ist, ausgeschlossen. Dieser Sachverhalt mag unserer Gegenwart neu zum Bewußtsein kommen durch die Entgleisungen der modern-mystischen Frömmigkeit mit ihrem „werdenden und leidenden" Gott, den „wir schaffen", zu dem „wir auch beten . . . Zu wem? Zu uns selbst." Solche Folgerungen würde freilich auch ein Jakob Böhme weit von sich weisen. — —

Anhangsweise ladet die zuletzt uns sich aufdrängende Berufung auf Jesus ein, als Fragezeichen einen bisher absichtlich beiseite gelassenen Gesichtspunkt zu berücksichtigen: wie denn der Urfall — jetzt wieder im engern Sinn genommen — durch die in der Zeit sich vollziehende Erlösungstat aufgehoben werden könne? Manche seiner Vertreter führen gerade diesen Gedanken lebhaft aus, die lichte Größe des Versöhnungswerkes werde nur auf dem dunklen Hintergrund des Urfalls völlig offenbar. „Der Zorn Gottes ist nicht in die Geschichte erst eingetreten, sondern er hat im Zusammenhang mit der übergeschichtlichen Tat der Menschheit die Geschichte geformt und in ihren Gesetzen Gestalt gewonnen. Im schweigenden Kreuzesleiden Jesu unter den Händen der Sünder und in seinem Auferstehen ist mitten in der Geschichte übergeschichtlich der Bann des Konkurrenz- und des Todesverhängnisses durchbrochen; aber wir werden dieser Befreiung nur dadurch teilhaftig, daß wir, der Geschichte entnommen, vor Gott leben." Und dann folgt der Ausblick auf die Eschatologie. Oder es werden in feinsinnigster Weise alle die Ausdrücke, womit wir uns den Tod Jesu veranschaulichen wollen, Opfer, Loskauf, Strafe, Sühne, als wertvolle doch unzureichende Bilder dargestellt, die „erbleichen vor dem gewaltigen

Eindruck der Wirklichkeit, die kein menschliches Denken erklären kann. Aber von ferne ahnen wir sie in dem Maß, als wir selbst schon etwas erfahren haben von den dunkeln Mächten, die im Untergrund der Welt herrschen . . . Hier wurde die Entscheidungsschlacht ausgekämpft zwischen der Welt des Lichts und der Macht der Finsternis, der wir durch unsern Abfall von Gott verfallen waren." Nein, je mehr man die Kraft solcher Ausführungen empfindet und je mehr man darin mit ihnen sich eins weiß, daß kein menschliches Wort das „Geheimnis des Kreuzes" ausschöpfen kann, desto mehr darf man die Frage wagen, wie denn eine solche „geschichtliche" Tat „übergeschichtlich" wirksam sein solle. Unwillkürlich kommen auch dem, der sich vom Mißbrauch geschichtlicher Analogien frei weiß, Erinnerungen z. B. an origenistische Gedanken gerade nach der Seite, an der sie sich mit dem Gnostizismus berühren. M. a. W., führt nicht der „übergeschichtliche" Urfall nur allzuleicht aus der „Geschichte" hinaus, deren Tiefe er verständlich machen will? wird nicht der „geschichtliche" Erlöser dadurch gefährdet? Und ist dann auch die in solchen Zusammenhängen so stark betonte realistische Eschatologie im Ernste festzuhalten? Doch mögen, bei der Verwickeltheit der Sache, diese Fragen für jetzt eben nur als Fragen an die Freunde des Urfalls laut werden.

4. Die bisherige Darstellung suchte nachzuweisen, warum der Gedanke des Urfalls nicht geeignet erscheine, die christlichen Glaubenssätze von Sünde und Uebel verständlicher zu machen. Daneben ergab sich von selbst, von welchen innern Schwierigkeiten er gedrückt ist. Aber trotz solcher Dunkelheiten könnte er sich etwa als die allein mögliche letzte Auskunft empfehlen, wenngleich mit dem Eingeständnis, es handle sich um einen notwendigen, wenn auch unvollziehbaren Grenzgedanken christlichen Erkennens. Daher wird die „negative Kritik" auch in diesem Fall durch die „positive" sich ergänzen müssen, durch den Nachweis, daß eine andere Beurteilung des Tatbestandes sich darbiete, die diesem gerechter werde als die Annahme des transzendenten Urfalls. Freilich würde ein solcher Nachweis streng genommen eine ausgeführte Lehre von Sünde und Uebel fordern. Hier kann im Sinn dieser „retracta-

tiones“ nur ein Hinweis auf einzelne Punkte versucht werden, die in einer Zeit der steigenden Welle des Urfallgedankens sich nahelegen. (Vgl. in meiner Dogmatik[2] besonders S. 324—381 und 435—442 sowie die entsprechenden Abschnitte der Christologie.)

Zunächst empfiehlt sich in der Gegenwart nicht Wenigen die Rothesche Theorie, daß die Sünde für die Anfänge des Geschlechts wie des Einzellebens notwendig, aber nur als Mittel für die Möglichkeit wirklich freier Entscheidungen von Gott geordnet sei, eine Auffassung, die eben durch Betonung des letzteren Moments in der Tat die Schleiermachersche überbietet und dem Wort, daß man „Gott auch für die Sünde danken“ dürfe, einen tiefern Sinn geben kann, als es, eine Zeitlang wie ein geistreiches Schlagwort viel gebraucht, hatte. Wenn nur nicht eine eindringende Untersuchung des Schuldbegriffs die Anziehungskraft jener Theorie erschüttern und das Bedenken, das sich vom Glauben an die Heiligkeit Gottes aus erhebt, erneuern würde; jenes, weil doch immer nur die Notwendigkeit eines Hindurchgehens durch, wenn auch sehr große Unvollkommenheit (s. nachher), nicht schuldhaften Hindurchgehens sich erweisen läßt, dieses, weil, wenn ein solches behauptet wird, dem christlichen Grundgefühl entgegen Gott Urheber schuldhafter Sünde bleibt. Auch ist der große Anstoß des modernen Bewußtseins, die Verantwortlichkeit im strengen Sinn, nicht gehoben, so daß das unbeweisbare und gefährliche Zugeständnis zuletzt als unnütz erscheint.

Daher verstummen auch die Versuche nicht, die eben von dem unverkürzten Gedanken der Freiheit aus der Schwierigkeiten Meister werden wollen, ohne doch auf den transzendenten Urfall zurückzugreifen, d. h. aber irgendwie eine Umbildung der kirchlichen Lehre versuchen. Ihr tiefstes Motiv ist klar: die tatsächliche Unvermeidlichkeit vieler Sünde, wie sie von der Erfahrung bezeugt wird, und die darin begründete Notwendigkeit des entsprechenden Uebels, anzuerkennen und doch die Sünde in keinerlei Sinn auf Gott zurückzuführen. Die Ausführung des dazu aufgebotenen Gedankens, vollkommener Urstand, Fall des ersten Menschen und dessen Folgen, ist in der ihm von der altprotestantischen Dogmatik gegebenen Form allgemein als unvollziehbar anerkannt. Will man jenes Motiv der alten

Lehre ohne diese unmögliche Ausführung aufrecht erhalten, so mag in der Kürze auf drei Hauptpunkte hingewiesen werden, die eine viel genauere Näherbestimmung verlangen, als ihnen gemeinhin zuteil wird. Zum ersten wären die Voraussetzungen für mögliche schuldhafte Sünde eingehend zu würdigen. Zunächst der im allgemeinen allgemein anerkannte Gedanke, daß ohne eine Naturbestimmtheit, die ernsthaft persönlichen Entscheidungen für das Gute ernsthafte Schwierigkeiten und Hemmnisse bereitet, wahrhaft persönliche Entscheidungen überhaupt nicht getroffen werden können, m. a. W. daß der göttliche Weltzweck, endliche Persönlichkeiten in die Gemeinschaft seiner Liebe zu ziehen, nur verwirklicht werden kann, wenn er im Kampf mit einer irgendwie widerstrebenden Naturbestimmtheit solcher Wesen verwirklicht wird. Es wurde z. B. die Tatsache des Widerspiels der individuellen Interessen, des Konkurrenzkampfes auf den verschiedensten Gebieten, von denen, die nur in der Annahme des Urfalls Rettung sehen, nicht immer genug unter dem genannten Gesichtspunkt gewürdigt, ob er denn nicht von dem Glauben an persönliche Entscheidungen für das Gute unabtrennbar ist. Ebenso wurde und wird die Vergänglichkeit alles Irdischen wohl allzurasch als ein dunkles Rätsel betrachtet, wie sie von den Gegnern der Verantwortlichkeit umgekehrt oft zu leicht genommen wird. Dazu kommt etwas anderes, oder es ist eine besondere Seite dieses Gedankens hervorzuheben: Ist es nicht für den Glauben eine Stärkung, weithin beobachten zu können, wie eben dieselben Einrichtungen, die jenen sittlichen Kampf erst ermöglichen, wenn er zur Niederlage geworden ist, sich als dieser neuen Lage wunderbar angemessen erweisen, als Mittel, die einmal vorhandene Sünde in ihren letzten Konsequenzen zur Reife zu bringen und ihre Ueberwindung anzubahnen. Man erwäge nur, wie unerschöpflich das hier angedeutete Gedankengefüge ist, im Blick auf die Naturbestimmtheit des Einzelnen wie der Gesellschaft, auf Sünde und Uebel, Strafe und Erziehung usw.

Doch, diese Betrachtung läßt sich nicht trennen von einer zweiten. Das Wesen der schuldhaften Sünde selbst müßte aufs sorgfältigste erörtert werden. In doppelter Hinsicht. Ihrem formellen Wesen

nach: nur das ist persönliche Schuld im strengsten Sinn, was für einen Jeden in jedem Moment dem erkannten Guten widerspricht und nach der vorhandenen Willenskraft vermieden werden kann. Wie wenig damit einer atomistischen Verengung und Verflachung des Schuldgedankens das Wort geredet ist, wird im folgenden deutlich; namentlich wie wenig die Ausdehnung des Schuldgefühls auf alles, was aus jener Schuld im strengsten Sinn notwendig entspringt, geleugnet werden soll. Ebenso unerläßlich ist die Näherbestimmung der schuldhaften Sünde ihrem inhaltlichen Wesen nach. Mit der reformatorischen Wiederentdeckung der neutestamentlichen Erkenntnis haben wir noch lange nicht genug Ernst gemacht, daß die Sünde ihrem innersten Kern nach religiöse Sünde, Sünde gegen Gott (Luthers „Unglaube“) ist. Dann tritt unendlich vieles, was man leichthin Sünde und Schuld heißt, in ein anderes Licht; der Umkreis wirklicher Schuld wird kleiner, der Ernst ihrer Verurteilung tiefer. Wie schwer kann Undank gegen Gott auf einer recht niedern Stufe „sittlicher“ Entwicklung wiegen, im Großen wie im Kleinen! (Vgl. meinen Aufsatz zum Wesen der Religion in dieser Zeitschrift, Jahrg. 1920 S. 237 ff.). Nimmt man beide Gesichtspunkte zusammen, erwägt man sie in ihrer innern Zusammengehörigkeit, so hört jede Schablonenhaftigkeit in der Betrachtung der Sünde auf, und die unermeßliche Fülle der Erfahrungswirklichkeit tritt unter einfache, folgenreichste Gesichtspunkte, ebenso im individuellen Leben wie in der Menschheitsgeschichte. Daß aber mit solcher genaueren Bestimmung des Schuldgedankens auch sein Verhältnis zu dem des Uebels in neuer Weise deutlich wird, leuchtet wohl von selbst ein.

Zum dritten wären die Folgen der schuldhaften Sünde, wenn sie wirklich wird, im Zusammenhang mit dem ersten und zweiten Gesichtspunkt genau zu bestimmen, d. h. aber auch hier gegenüber sorglosen Allgemeinurteilen zu begrenzen. Also die Folgen schuldhafter Sünde (sei es an einem Punkt, sei es an mehreren der Anfangsgeschichte, und in jedem Stadium ihrer Entwicklung) für den Täter selbst, für seinen nächsten Lebenskreis und durch ihn für alle Gleichzeitigen und sich Folgenden, vermittelt durch die ganze „Welt des Aergernisses“; diese Welt aber unlösbar verbunden (vgl. oben den ersten Punkt) mit den gottgeordneten Naturbedingtheiten,

die, an sich unentbehrliche Reizmittel der Entwicklung nach oben, nun sich zu dem unergründlichen Meer von Sünden und Uebeln gestalten, aus dessen verzweifelnder Not die Sehnsucht nach Erlösung sich emporringt.

Nimmt man diese Leitgedanken nach allen Seiten ausgeführt, sollte dann nicht eine so orientierte Anschauung den Vorzug verdienen vor der vom transzendenten Urfall beherrschten? Denken wir an jenes vielverhandelte Problem der Konkurrenz im Völker- und Einzelleben, wie es in den Programmen des Pazifismus und Kommunismus die erschütterndste Gegenwartsbedeutung gewonnen und besonders anschauliche und tiefgreifende Schilderungen in den zu Anfang genannten Schriften gefunden hat. Wird dieses Problem wirklich erleichtert durch den Gedanken des Urfalls und nicht vielmehr seine Abweisung? Zur Verständigung besonders geeignet scheint mir der Satz (Althaus a. a. O. S. 65): „Aus dem doppelt Irrationalen, der irrationalen Setzung göttlicher Prädestination und der irrationalen Tat des Willens, der jene erkennt und bejaht, webt sich die Geschichte eines Volks" und, dürfen wir mit Grund hinzusetzen, des Einzelnen. Ueber diese Sätze herrscht Einverständnis. Beide Teile erkennen die Freiheit des Willens, unter den hier für beide selbstverständlichen Näherbestimmungen, an, beide jene „Gegebenheiten", jene „Urbestimmtheiten" menschlichen Weltlebens, mag man das Wort Prädestination brauchen oder nicht. Und in welchem Sinn beide Größen irrational genannt werden, ist auch unmißverständlich. Die Freiheit selbstverständlich, wenn man nicht ein Spiel mit Worten treiben will; aber auch jene „Gegebenheiten": denn, als oben davon die Rede war, lag der Gedanke uns ganz ferne, daß wir mit unserer menschlichen Einsicht im einzelnen die Voraussetzungen feststellen oder nachrechnen könnten, unter denen freipersönliche Entscheidung für das Gute möglich ist. Nur das hatten wir stärker hervorzuheben, daß ohne ernsthafte Reize, Hemmnisse, Widerstände es keine solche geben könne. Aber die Meinungsverschiedenheit liegt nun darin, ob diese zwei „irrationalen" Größen durch eine dritte ergänzt werden müssen oder nicht, eben durch die des Urfalls. Nur dadurch glauben seine Anhänger jene Tatsache des Konkurrenzkampfes verständlich zu machen; sonst bleibe immer

ein unverstandener Rest. Ist dem so? Beginnen wir mit der Betonung der für uns selbstverständlichen Wahrheit, daß in den jetzigen tatsächlichen Zustand alle so verflochten sind, daß sie weithin einer Notwendigkeit unterliegen. Aber nur darum handelt es sich hier: kann dieser Zustand nicht eben dadurch geworden sein, daß menschliche Freiheit, unter jenen im Blick auf sie von Gott gesetzten Lebensbedingungen, in Widerspruch mit Gott getreten ist, wobei an alles erinnert werden muß, was über diese Lebensbedingungen, über das formelle und materielle Wesen schuldhafter Sünde, über die Folgen gesagt wurde. Je mehr man sich in die Erlebnisse derer vertieft, die, durch Christus erlöst, im Kampf mit dem Reich der Sünde und des Uebels stehen, desto mehr dürfte man geneigt werden, diese Frage zu bejahen. Z. B. wie ganz anders erlebt ein Christ den Konkurrenzkampf auf seinem Berufsgebiet als der Nichtchrist? Grundsätzlich sieht er darin lauter Anreiz zum Fortschritt im neuen Leben; unter den Schmerzen stets wiederkehrender Niederlagen erlebt er die fördernde Kraft dieses Kampfes. Gewiß leidet er, ja er am meisten, unter dem lastenden Verhängnis jetzt unaufhebbarer Sünde und damit zusammenhängenden Uebels; aber je mehr er persönlich Befreiungen erlebt (etwa von der Pein des Neids, der Unzufriedenheit überhaupt), desto geschärfter wird sein Blick für die scheinbar so unbegreiflichen Mittel zur Verwirklichung des göttlichen Zwecks, und desto sehnsüchtiger, aber auch zuversichtlicher wird seine Hoffnung auf Erlösung von aller Sünde und allem Uebel. Gewiß, das sind Glaubenserlebnisse des Christen; aber von ihnen aus darf er anfangen zu verstehen, wie diese wirkliche Welt, nicht ein geträumte, wenn sie, nicht gestört durch menschliche Schuld, Gottes Welt wäre, Erziehungsmittel sein könnte für eine ewige Vollendung. Auch der Gedanke der Vergänglichkeit alles Irdischen ist dann nicht mehr eine unerträgliche Last, sondern ein „offenbares" Geheimnis. Zwar der Tod, wie wir ihn erleben, ist Folge der Sünde als der Trennung von Gott. Aber das Ende irdischen Lebens überhaupt als Sündenfolge zu betrachten, dürfte nicht als Forderung des christlichen Glaubens bezeichnet werden. Jedenfalls möchten wir diese zarte Sache mit vieldeutigen naturwissenschaftlichen Lehnsätzen über das unzerstörbare Leben der einzelligen

Wesen unvermischt lassen. Ernster wird immer die Erinnerung an das Leiden der Tiere bleiben, aber es ist doch wohl nicht nur Ausflucht, wenn wir dabei an die Grenzen unsrer wirklichen Erfahrung, zureichender Einfühlung in das Tierleben, erinnern.

Bedenken wir noch, daß als praktischer Gewinn des Urfallsgedankens geltend gemacht wurde (S. 315), das Urteil über die eigene und fremde Schuld werde dadurch geklärt, gemildert ohne Weichlichkeit. Warum uns das nicht der Fall zu sein scheint, ist dort gezeigt. Nun sagen wir: im Gegenteil dürfte das sachgemäßere Urteil bei Ablehnung des Gedankens möglich sein. Denn hiebei rechnet der Gewissenhafte mit bekannten Größen, soweit es sich um die Selbstbeurteilung handelt. Er kennt die von seinem Gewissen ihm bezeugten schuldhaften Sünden und ihre Verwickelung in das große Reich der Sünde. Von diesem eigenen Erleben aus ist dann sein Urteil über fremde Schuld vor Ueber- und Unterschätzung am sichersten bewahrt und zur Befolgung der Regel Jesu Matth. 7, 7 befähigt.

Im Blick auf den früher erwähnten Zusammenhang der Aufhebung von Schuld und Uebel mit dem Kreuz Christi (S. 321) finde endlich, hier wie dort nur in Form einer Frage, die Ueberlegung Raum: bleibt nicht Jesu Leiden, ohne an Tiefe zu verlieren, dem Verständnis des Glaubens näher, wenn es grundsätzlich der siegreiche Abschluß der irdischen Sündengeschichte ist? wenn er in dieser wirklichen Welt, in den „Gegebenheiten" menschlichen Daseins, durch das gläubige Festhalten an seinem Vater die Sündengeschichte der Menschheit zu einer Geschichte des ewigen Heils wandelt?

Wohl überall, wo von einem transzendenten Fall die Rede ist, wird ein transzendentes außermenschliches Reich des Bösen und ein Haupt dieses Reiches, der Böse, angenommen. Die Zusammenordnung beider Gedanken liegt auf der Hand. Vielleicht ist es aber nicht unnütz, darauf hinzuweisen, daß nicht auch umgekehrt immer die letztere Annahme mit der ersten, der Teufelsglaube mit dem Urfall, verbunden ist. Der Grund wird nicht nur darin liegen, daß beide im Neuen Testament nicht miteinander verbunden sind, weder in den Worten Jesu noch in den Zeugnissen der Gemeinde. Ein Grund ist doch wohl auch das unmittelbare Gefühl, daß wir mit der An-

ahme des Urfalls einen Schritt hinein in das Gebiet der Spe-
ulaton machen.

Die Absicht dieser Untersuchung aber ging eben dahin, den
hristlichen Heilsglauben in seiner Unterschiedenheit von spekulativer
Weiterführung aufrechtzuerhalten. Die Zeitlage begünstigt solche
heosophische Versuche, und es ist gut, wenn sie in aller Freiheit
hre Kraft erproben können. Unter den eigentümlichen Verhältnissen
er Gegenwart mögen sie auch für manchen eine Einladung sein,
iefer mit dem Problem des Bösen sich zu beschäftigen. Das kann,
er sie persönlich ablehnt, anerkennen. Nur spricht das Zeugnis
er Dogmengeschichte dafür, daß es gut ist, jene Unterschiedenheit
wischen Glauben und Spekulation zu betonen. Sonst ist noch
edesmal, wenn eine veränderte Zeitlage sich von einer Spekula-
ion abwandte, das schlichte Evangelium im Bewußtsein vieler
nitbetroffen worden. In diesem Sinn war der Versuch gemeint,
u zeigen, daß der Urfallgedanke von ernsten Schwierigkeiten
edrückt wird und keineswegs die einzige klare Antwort auf eine
roße Frage ist, wie zwar weniger seine theologischen Vertreter
ls oft manche nur stimmungsmäßig Angeregte behaupten; daß
ielmehr andere Antworten, wenn genauer umgrenzt und tiefer
us den Tatsachen abgeleitet und an ihnen geprüft, nicht so minder-
ertig sind, wie sie leicht behandelt werden.

Es ist das freilich eine bescheidene Aufgabe. Denn wir ver-
essen nicht, daß jede Untersuchung der menschlichen Sünde an
in letztes Rätsel führt, nämlich warum, wenn doch die Freiheit
n vollem Ernste behauptet wird, alle sich schuldig wissen. Dieses
ätsel wird von keiner Theorie gelöst, weder von der des Urfalls
och von der oben vertretenen. Aber es ist kein dem Glauben ge-
ährliches Rätsel um des Wesens unseres Glaubens willen, wie
n anderer Stelle zu zeigen versucht ist. (Vgl. meine Dogmatik[2]
5. 371 ff.)

Gedanken eines Theologen zu Einsteins Relativitätslehre.

Von

Prof. D. Karl Heim in Tübingen.

Hat die Einsteinsche Relativitätstheorie irgend etwas mit der Religion zu tun, so daß wir als Theologen Anlaß hätten, uns mit ihr zu befassen? Ist es nicht eine rein physikalische Angelegenheit, wenn künftig bei der Darstellung physikalischer Vorgänge auch das Zeitmaß und das Längenmaß keine absoluten Größen mehr sind, sondern abhängig werden von der Wahl des Koordinatensystems, wenn darum nach dem Vorschlag des Mathematikers Hermann Minkowski die Zeit wie eine vierte Dimension neben die drei Raumdimensionen tritt? Die Mathematiker und Physiker grenzen die neue Zeitmessung der Relativitätstheorie schon gegenüber der philosophischen Behandlung des Zeitproblems vorsichtig ab. Werner Bloch weist in seiner Einführung in die Relativitätstheorie[1]) im Einverständnis mit Einstein das Mißverständnis zurück, „als ob die Physik hier einen Begriff aufgeklärt hätte, der seit lange Hauptgegenstand philosophischer Untersuchung gewesen ist". „Es ist gar nicht derselbe Begriff, den beide meinen, wenn sie das gleiche Wort gebrauchen." Der Philosoph fragt nach dem Wesen der Zeit. Diese Frage läßt der Physiker offen. Er definiert die Zeit nur „mit Rücksicht auf physikalische Vorgänge oder mechanische Einrichtungen". Die Zeit des Physikers ist „diejenige veränderliche Größe, die mit Hilfe von Uhren gemessen wird". Wenn die Relativitätstheorie somit nach dem Urteil ihrer Vertreter

1) Dr. W. Bloch, Einführung in die Relativitätstheorie. Aus Natur und Geisteswelt, 618. Bd., 1918, S. 83 f.

schon gegenüber der philosophischen Frage nach dem Wesen und Realitätswert von Raum und Zeit völlig neutral bleibt, so scheint zwischen dieser physikalischen Theorie und der sittlich-religiösen Lebensanschauung vollends keinerlei Zusammenhang zu bestehen. Die Theologie scheint also keinen Anlaß zu haben, sich in diese internen Angelegenheiten der Physik einzumischen, zumal die Physiker selbst über die Durchführbarkeit der neuen Theorie noch keineswegs einig sind.

Allein wenn wir auch nach altbewährter Tradition reinlich scheiden zwischen den Seinsurteilen der Naturwissenschaft und den sittlich-religiösen Werturteilen, mit denen sich die Theologie befaßt, so sollte uns doch eine altbekannte kulturgeschichtliche Tatsache davon abhalten, allzurasch über die Einsteinsche Theorie zur Tagesordnung überzugehen. Die verschiedenen Wissenschaftsgebiete, die scheinbar gar nichts miteinander zu tun haben, haben sich doch nie unabhängig voneinander entwickelt. Eine Umwälzung, die auf einem Gebiete begann, wurde meistens, wenn auch oft etwas später, auf alle andern Gebiete übertragen. Gewisse Grundgedanken, die auf einem Gebiete aufgetreten sind, verbreiten sich wie Wellen in einem Medium. Man denke z. B. an die Lehre von den angeborenen Vernunftideen im 18. Jahrhundert. Die Philosophie der ideae innatae, die Theologie der „natürlichen Religion", die Rechtswissenschaft der Naturrechtslehrer, die Pädagogik Rousseaus —, das sind lauter Variationen über dasselbe Thema, das einmal angeschlagen, in immer neuen Abwandlungen auf allen Gebieten wiederkehrt. Es ist wie bei einer Krankheitsinfektion, die, einmal in den Körper hineingekommen, im ganzen Körper herumzieht. Spengler scheint also doch recht zu haben, wenn er sagt, daß alle Wissenschaftsgebiete organisch miteinander zusammenhängen, weil sie alle nur verschiedenartige Auswirkungen eines und desselben Urseelentums sind, daß sogar zwischen den dogmatischen Systemen einer Kulturperiode und ihren physikalischen Theorien ein morphologischer Zusammenhang besteht.

Was über die ansteckende Wirkung gewisser methodischer Grundgedanken im allgemeinen gesagt werden muß, daß sie, sobald sie einmal auf einem Gebiete aufgetreten sind, über kurz oder lang

alle andern Wissenschaftsgebiete infizieren, das gilt nun aber in besonderem Maße von dem Gedanken, den Einstein neu aufgenommen und bis in seine letzten bisher ungeahnten Konsequenzen verfolgt hat. Wir können diesen Gedanken zunächst einmal ganz allgemein und ohne Anwendung mathematischer Formeln so ausdrücken: Das Bild, das wir von irgend einem raumzeitlichen Ereignis gewinnen, insbesondere die Entscheidung der Frage, was ruht und was sich bewegt und in welcher Richtung die Bewegungen erfolgen, hängt immer von dem Standpunkt ab, von dem aus wir das Ereignis sehen, von dem Ruhepunkt, auf den alle Bewegungen bezogen werden. Verschiebt man diesen Ruhepunkt, so verändert sich auch das Gesamtbild. Eine objektive Beschreibung irgend eines Ereignisses müßte also von der Wahl des Standpunktes unabhängig und so formuliert sein, daß sich durch eine rechnerische Operation daraus ableiten ließe, welches perspektivische Bild das Ereignis von irgendeinem beliebig gewählten Ruhepunkt aus darstellt. Dieser Gedanke trat bald nach der kopernikanischen Umwälzung des naturwissenschaftlichen Weltbildes zunächst innerhalb der Physik auf und fand seine erste Formulierung in dem sogenannten klassischen Relativitätsprinzip Newtons: Mechanische Vorgänge sind unabhängig davon, mit welcher absoluten Geschwindigkeit das System sich bewegt, innerhalb dessen sie sich abspielen, solange die Geschwindigkeit konstant, die Bewegung also nicht beschleunigt ist. Wir können uns dieses klassische Relativitätsprinzip folgendermaßen veranschaulichen. Wir befinden uns in der Gondel eines geräuschlos mit konstanter Geschwindigkeit geradlinig dahinfahrenden Zeppelins. Die Kabinenfenster sind verhängt. Dann ist die Lage genau so, wie wenn die Gondel ruhte. Wir lassen einen Stein fallen; er fällt senkrecht. Wir werfen unserem Gegenüber eine Papierkugel an den Kopf, wir lassen ein Pendel schwingen; alles vollzieht sich wie auf dem ruhenden Erdboden. Erst wenn wir hinausschauen, erscheint uns die Gondel, die wir bisher als ruhend angesehen hatten, als bewegt. Wir verlegen den Ruhepunkt aus der Gondel in den unter uns befindlichen Erdboden und legen dementsprechend allen Bewegungen, die sich innerhalb der Gondel vollziehen, eine andere Bedeutung bei.

Bei dieser ersten Fassung des Relativitätsprinzips, die heute überholt ist, war zwar die Wahl des Orientierungspunktes freigegeben, von dem aus entschieden wird, was ruht und was sich bewegt. Es waren unendlich viele verschiedene Gesamtbilder der Wirklichkeit möglich, je nach der Wahl des Ruhepunkts, genauer gesagt, je nach der Fixierung des Punktsystems α, eines Systems von mindestens 3 starr miteinander verbundenen Punkten, das als ruhend angenommen wird[1]). Aber die beiden Grundelemente aller Naturbeschreibung, die beiden Urmaße, mittels deren jede Körperbewegung bestimmt und gemessen wird, waren vom Relativierungsprozeß noch unberührt geblieben, nämlich das Zeitmaß und das Längenmaß. Die Zeit, in der ein bestimmter Weg zurückgelegt wird, lag noch objektiv fest, unabhängig vom Wechsel der Orientierungspunkte. Darum konnte dem klassischen Relativitätsprinzip die einschränkende Bedingung hinzugefügt werden: Es gilt nur, solange die Geschwindigkeit konstant, die Bewegung also nicht beschleunigt ist. Der Unterschied zwischen konstanter und beschleunigter Bewegung beruht ja darauf, daß derselbe Weg das eine Mal in längerer, das andere Mal in kürzerer Zeit zurückgelegt wird. Der Eintritt einer beschleunigten Bewegungsgeschwindigkeit war also etwas, was im ersten Stadium der Relativitätstheorie noch unabhängig von der Wahl des Punktsystems α objektiv festgestellt werden konnte. Damit hängt noch etwas Weiteres zusammen. Wo eine Körperbewegung aus Ruhe oder konstanter Geschwindigkeit in ein beschleunigtes Tempo übergeht, konstatieren wir das Auftreten einer bewegenden Kraft, die auf den Körper einwirkt. Die Größe dieser einwirkenden Kraft wird dann an dem Widerstand gemessen, den sie überwindet. Solange es also noch möglich ist, eine Beschleunigung objektiv, d. h. unabhängig von der Wahl des „Bezugskörpers", festzustellen, ist auch das Auftreten einer Energie, die auf das System mit einer bestimmbaren Stärke einwirkt, eine in diesem Sinne objektive Tatsache. Darauf beruht dann die Möglichkeit, zu unterscheiden zwischen dem Trägheitsgesetz, das jeden Körper, auf den keine weitere Kraft einwirkt, in Ruhe oder stetiger

1) Vgl. C. Neumann, Ueber die Prinzipien der Galilei-Newtonschen Theorie, 1870.

Bewegung erhält, und den andern energetischen Einflüssen, die beschleunigend auf den Körper einwirken, wie Druck, Stoß und Gravitation. Auch diese Unterscheidung gehört dann noch zu den absoluten Aussagen, die dem Wechsel des Orientierungspunkts entrückt sind.

Trotz der Relativierung des Orientierungspunkts war also die Relativität der physikalischen Grundbegriffe in diesem ersten Galilei-Newtonschen Stadium noch durch ein starkes Gegengewicht von absoluten Maßstäben eingeschränkt. Bei der Transformationsberechnung, d. h. bei der rechnerischen Umsetzung eines Bewegungsbilds in eine anders orientierte Darstellung desselben Vorgangs, geht die sogenannte Galileische Transformation immer von den beiden Voraussetzungen aus: 1. Der Zeitabstand zwischen zwei Ereignissen ist unabhängig von der Wahl des Koordinatensystems, 2. Der räumliche Abstand zwischen zwei Punkten ist ebenfalls unabhängig vom Bewegungszustand des Bezugskörpers. Solange diese beiden Voraussetzungen noch unerschüttert sind, läßt sich der physikalische Relativismus ertragen, ohne daß die letzten erkenntnistheoretischen Fragen durch ihn aufgerührt werden.

Aber schon in dieser ersten harmlosen Gestalt ist das Relativitätsprinzip nicht auf die Physik und Astronomie beschränkt geblieben, sondern hat ansteckend auf die zentraleren Forschungsgebiete übergegriffen. Man wußte wohl, daß der Standpunkt im physikalischen Sinn, das Koordinatensystem zur Bestimmung eines Bewegungsvorgangs, etwas ganz anderes ist als der Standpunkt im geistigen Sinn, der Orientierungspunkt einer Geschichtsauffassung, der Ausgangspunkt einer Weltanschauung, der Maßstab der ethischen Bewertung. Aber trotz dieses Gebietsunterschieds, über den nie ein Zweifel bestehen konnte, hat man doch von jeher den Zusammenhang empfunden, der zwischen diesen verschiedenartigen Gebieten besteht. Man ahnte, daß es kein bloßer Zufall sein kann, daß wir unwillkürlich physikalische Bilder auf die zentralen Lebensgebiete übertragen, wenn wir etwa sagen: Ich stehe auf dem christlichen *Standpunkt*; ich *orientiere* mich an Christus; ich habe meinen *Schwerpunkt* in Gott hineinverlegt; er ist der *archimedische Punkt* meines Denkens und Lebens.

Spengler hat nichts Neues gesagt, sondern nur eine lange Entwicklung des geschichtsphilosophischen Relativismus zu einem gewissen Abschluß gebracht, wenn er die programmatische Forderung aufstellt: Es gilt den Schritt, den Kopernikus in bezug auf die Natur tat, nun auch in bezug auf die Geschichte zu tun, nämlich die Befreiung vom perspektivischen Punkt, vom zufälligen Standort des menschlichen Betrachters. In diesem Programm, das Spengler in seinem geschichtsphilosophischen Werk durchführt, wird also die Neuorientierung der Astronomie und Physik, die zum klassischen Relativitätsprinzip geführt hat, ohne weiteres auf die Geschichte und damit auch auf die in der Geschichte auftretenden Religionen und Moralsysteme übertragen. Die bisherige Geschichtsschreibung entsprach dem ptolemäischen Naturbild. Sie betrachtete die Weltgeschichte als eine Entwicklung, die stufenweise Einem Ziel, nämlich der Kulturhöhe der Gegenwart, zustrebte, physikalisch ausgedrückt als ein kinetisches System, das sich um Einen ruhenden Mittelpunkt bewegte. Die Geschichtschreibung faustischen Stils hat die Relativität aller kulturellen Wertzentren durchschaut, von denen aus die bisherigen Gesamtbilder der Menschengeschichte entworfen worden waren. Sie hat eingesehen, daß die zufällige Gegenwart des jeweiligen Betrachters vor irgendwelchen vergangenen oder künftigen Orientierungspunkten der Weltgeschichte keinen Vorrang verdient. Diese neue Geschichtsauffassung löst darum die Geschichte in eine Reihe gleichberechtigter Kulturperioden auf, deren jede ihr eigenes Wertzentrum und darum auch ihr eigenes Seelenbild und Weltbild hat.

Was uns in diesem Zusammenhang interessiert, ist aber nicht die allbekannte und vielumstrittene Durchführung dieses kopernikanischen Programms der Geschichtsphilosophie, die Spengler versucht hat, sondern die Tatsache, daß er diese geschichtsphilosophische Neuorientierung in Zusammenhang mit Kopernikus bringt, also mit dem ersten Stadium des physikalischen Relativierungsprozesses, mit dem Uebergang von Ptolemäus zu Kopernikus, Galilei und Newton. Obwohl Spengler die Einsteinsche Theorie natürlich kennt und erwähnt, zieht er doch keine Verbindungslinie zwischen dem Einsteinschen Relativitätsprinzip und seiner Mor-

phologie der Weltgeschichte, sondern greift, wo er eine naturwissenschaftliche Parallele zu seiner neuen Geschichtsauffassung sucht, auf die kopernikanische Umwälzung zurück. Damit hat Spengler, natürlich ohne es zu beabsichtigen, die Grenze angedeutet, die sein geschichtsphilosophischer Relativismus nie überschreitet. Worin liegt die kopernikanische Schranke des Spenglerschen Relativismus? Worin zeigt sich seine innere Verwandtschaft mit dem klassischen Relativitätsprinzip Newtons? Die Relativierung der Grundbegriffe ist auch bei Spengler noch nicht zu Ende geführt. Es sind noch einige absolute Maßstäbe stehen geblieben, die es möglich machen, trotz der Verschiebbarkeit des Orientierungspunkts doch noch ein objektives und allgemeingültiges Gesamtbild des Weltlaufs zu gewinnen. Zunächst liegt die Zeitstrecke objektiv fest, der unerbittlich immer im gleichen Tempo in einer Richtung vorwärtsdrängende Gang der Zeit. Diese Zeitstrecke trägt die Kulturen, die nacheinander auftreten. Jede derselben hat ihre Dauer, die ihr zugemessene Zeit. Die Kulturen sind ja biologische Erscheinungen, sie haben ihr Kindheitsstadium, ihre Lebenshöhe und ihre winterliche Erstarrungsperiode. Alle diese Aussagen sind unabhängig vom zufälligen Standort des Beobachters, von der Wahl des Koordinatensystems. Fest liegen auch, ganz wie bei Galilei und Newton, die Größenmaßstäbe und die Messung der wirkenden Kräfte. Daß das Seelenerlebnis der jeweiligen Kultur auf einem gewissen Höhepunkt jung, stark und von höchster Intensität ist, daß es dann im späteren Stadium der Zivilisation schwach, herbstlich und greisenhaft wird, auch das sind absolute Aussagen, die von der Wahl des Standorts unabhängig sind. Dadurch wird es möglich, losgelöst von aller Perspektive die Aufeinanderfolge der aufblühenden und verwelkenden Kulturen als objektives Schauspiel zu genießen und absolute Werturteile zu fällen über die Stärke und Reinheit, mit der der Lebensstil einer Kultur in irgendeiner wissenschaftlichen, politischen oder künstlerischen Kraftleistung zum Ausdruck kommt.

Nun erst können wir die Frage aufwerfen, von deren Beantwortung für die Weiterentwicklung des menschlichen Geisteslebens sehr viel abhängt: Was für Folgen werden eintreten, wenn die Relativierung der physikalischen Grundbegriffe in das zweite

Stadium eintritt und auch dieser konsequentere Relativismus auf die zentraleren Forschungsgebiete übertragen wird? Wenn schon die kopernikanische Umwälzung eine so starke Verschiebung des Geschichtsbildes hervorgebracht hat, wie sie in Spenglers Morphologie zu einem gewissen Abschluß gekommen ist, welche Wirkungen werden dann von der Einsteinschen Theorie ausgehen, die ja noch eine radikalere Umwälzung des Naturbilds herbeizuführen scheint, als die Entdeckung des Kopernikus und die Ableitung des Newtonschen Gravitationsgesetzes aus den Keplerschen Gesetzen.

Wenn wir uns deutlich machen wollen, welche Wirkungen auf das gesamte Geistesleben von der Einsteinschen Theorie zu erwarten sind, so dürfen wir dabei allerdings nicht von den letzten mathematisch-physikalischen Konsequenzen der sog. allgemeinen Relativitätstheorie ausgehen, die in der Form, in der sie bis jetzt vorgetragen wurden, nur einem engen Kreis von Fachleuten zugänglich sind. Wie bei Newton und bei Darwin, so gehen vielmehr auch bei Einstein die starken Wirkungen von gewissen einfachen Grunderkenntnissen aus, die auch dem Laien ohne mathematische Vorbildung deutlich werden. In den beiden besten gemeinverständlichen Darstellungen, die bisher erschienen sind, der schon erwähnten Einführung in die Relativitätstheorie von W. Bloch, und der populären Schrift von Einstein selbst[1]), tritt der entscheidende Punkt ganz deutlich hervor, in welchem Einstein über Galilei und Newton hinausging. Zwei gleich sorgfältig angestellte Experimente der neuesten Physik hatten zu widersprechenden Ergebnissen geführt. Der Fizeau-Versuch mit den Lichtstrahlen, die durch ein mit Wasser gefülltes Gefäß gehen, bestärkte in der Vorstellung, der Aether, dieses Fluidum, dessen Wellen die Lichtstrahlen sind, sei ein im Wesentlichen starres Fluidum, durch das sich die Weltkörper hindurchbewegen. Die genaue Messung der Lichtausbreitung auf der Erde, die Michelson und Morley vornahmen, zeigte nun aber nicht, wie man von der Vorstellung des ruhenden Aethers aus erwartete, daß ein Lichtstrahl, der in der Richtung der Erdbewegung ausgesandt wird, sich langsamer fortpflanzt, während ein

1) Ueber die spezielle und die allgemeine Relativitätstheorie, Gemeinverständlich von A. Einstein, Sammlung Vieweg, Heft 38.

anderer, der der Erdbewegung entgegenläuft, sein Ziel schneller erreicht, weil ihm die Erde ja gleichsam entgegenkommt. Das Licht brauchte vielmehr nach allen Himmelsrichtungen gleich viel Zeit. Die Voraussetzungen, unter denen die bisherige Physik experimentierte, hatten also zu zwei widersprechenden Forschungsergebnissen geführt. In diesen Voraussetzungen mußte also etwas falsch sein. An den Grundlagen des ganzen physikalischen Weltbilds mußte etwas geändert werden. Dies führte Einstein zu der neuen Erkenntnis, die man vielleicht einmal später als einen ebenso großen Fortschritt des Menschengeistes ansehen wird wie die Erkenntnis des Kopernikus oder die Tat des Kolumbus. Bei allen bisherigen Relativierungen hatte man das Zeitmaß als etwas Absolutes und Konstantes angesehen. Einstein kam der Gedanke: Wie, wenn auch die Zeit keine unveränderliche Größe wäre, wenn auch das Zeitmaß, wie alle anderen Maßstäbe, mit denen wir arbeiten, von der Wahl des Orientierungspunktes abhinge? Die Objektivität des Zeitmaßes, an die man bisher geglaubt hatte, beruht ja darauf, daß man sich im ganzen Weltall Uhren aufgestellt denkt, die gleich gehen, bei denen also die entsprechenden Schläge und Zeigerstellungen gleichzeitig eintreten. Woher wissen wir aber, daß zwei Ereignisse gleichzeitig erfolgen? Ist die Aussage der Gleichzeitigkeit, auf der die Konstanz des Zeitmaßes im ganzen Weltall beruht, eine absolute Aussage, oder hängt sie ab vom Standort des Beobachters? Sobald diese Frage einmal gestellt ist — und die Stellung dieser Frage war vielleicht das Entscheidende in Einsteins Entdeckung —, leuchtet auch ohne weiteres ein, daß sie im relativistischen Sinne beantwortet werden muß. Es braucht hier nicht wiederholt zu werden, was in allen gemeinverständlichen Darstellungen an einem Bahnzug oder Zeppelin veranschaulicht wird, daß die einzige exakte Feststellung der Gleichzeitigkeit eine Spiegelvorrichtung wäre, die zwei Lichtblitze in der Mitte zwischen ihren Ausgangspunkten im selben Augenblick auffängt, daß sich aber der Treffpunkt der beiden Lichtstrahlen verschiebt, sobald das System, innerhalb dessen die Lichtsignale abgelassen werden, sich bewegt, während die beiden Lichtwellen ihre Weghälfte zurücklegen. Was vom ruhenden System aus gleichzeitig war, wird also vom bewegten

System aus ungleichzeitig. Zwei Uhren, die im einen Fall gleich gingen, gehen also im andern Fall verschieden, und zwar um so verschiedener, je schneller wir uns die relative Bewegung des Systems denken.

Zwei Systeme, die sich einander entgegenbewegen oder sich von einander entfernen, haben also ein verschiedenes Zeitmaß. Gleichgestellte Uhren gehen in beiden verschieden schnell. Von Zwillingsbrüdern, die in verschiedenen Systemen lebten, würde der eine noch wie ein Schuljunge aussehen, während der andere schon ein Greis mit weißen Haaren wäre.

Sobald einmal die Relativität des Zeitmaßes erkannt ist, ist die Lawine ins Rollen gekommen. Eine Umwälzung der physikalischen Grundbegriffe hat begonnen. Zunächst löst sich der scheinbare Widerstreit zwischen dem Fizeau-Versuch und dem Michelson-Versuch, der der Anlaß zur Neuorientierung gewesen war. Bei beiden Versuchen hatte man vorausgesetzt, daß Geschwindigkeit ein für alle Bewegungen eindeutig bestimmter Begriff ist. Von dieser Voraussetzung aus hatte man die Lichtgeschwindigkeit auf der bewegten Erde und innerhalb eines bewegten Mediums untersucht. Diese Voraussetzung muß jetzt revidiert werden. Denn Geschwindigkeit ist ja der in der Sekunde zurückgelegte Weg. Nun ist aber die Sekunde etwas anderes von der Erde aus gesehen als vom Zeppelin aus gesehen, etwas anderes vom Bahnzug aus gesehen und vom Bahndamm aus gesehen. Rechnet man die Sekunden der gegeneinander bewegten Systeme ineinander um, so entsteht eine kompliziertere Formel, als die von der Addition der Geschwindigkeiten und als das klassische Relativitätsprinzip Newtons. Einstein hat diese Formel ermittelt, und dabei hat sich in der Tat herausgestellt, daß mit Hilfe dieser Formel die beiden widerstreitenden Experimente unter eine höhere Einheit gebracht werden können.

Eine weitere Konsequenz ist die Relativierung des Längenmaßes. Mit dem Zeitmaß wird auch die Messung des Wegs von der Wahl des Bezugskörpers abhängig. Denn die Länge eines vorbeifahrenden Zugs könnte vom Bahndamm aus nur dadurch gemessen werden, daß zwei am Bahndamm stehende Männer mit

gleichgerichteten Uhren auf dem Bahngeleise die beiden Punkte markieren, wo sich Anfangspunkt und Endpunkt des Zugs in einem bestimmten Zeitpunkt befanden und dann hinterher die Entfernung zwischen beiden Punkten messen. Die Messung der Entfernung und damit die Feststellung der Länge des Zugs ist also abhängig von der Bestimmung der Gleichzeitigkeit oder des Zeitverhältnisses zwischen zwei gleichgehenden Uhren.

Damit ist also auch die zweite von den beiden Grundlagen, auf denen die Galileische Transformationsberechnung aufgebaut war, zweifelhaft geworden, nämlich die Konstanz des Längenmaßes. Sowohl der Zeitabstand zwischen zwei Ereignissen wie der räumliche Abstand zwischen zwei Punkten ist vom Bewegungszustand des Bezugskörpers abhängig geworden. Die Umrechnung eines Bewegungsvorgangs aus einem System in ein anderes, bei der diese neue Sachlage berücksichtigt wird, ist die sog. Lorentz-Transformation.

Die letzten verwegensten Konsequenzen der sog. allgemeinen Relativitätstheorie lassen sich hier nur andeuten. Wenn Zeitmaß und Längenmaß, also die Grundlagen der Geschwindigkeitsberechnung relativiert sind, so verliert die Unterscheidung verschiedener Geschwindigkeiten, also auch der Unterschied zwischen einer gleichmäßigen und einer beschleunigten Bewegung seinen absoluten Charakter. Damit fällt aber die letzte Schranke des klassischen Relativitätsprinzips, für das ja nur eine gleichmäßige Bewegung mit Ruhe gleichwertig war. Das ist aber von weittragender Bedeutung für die Feststellung der Kräfte, die auf ein kinetisches System einwirken. Vor allen Dingen läßt sich dann nicht mehr in objektiver und allgemeingültiger Weise unterscheiden zwischen dem Trägheitsprinzip, das einen Körper in Ruhe oder geradliniger gleichmäßiger Bewegung erhält, und dem Gravitationsgesetz, nach dem dieser Körper aus seiner Bahn abgelenkt und in einer bestimmten Richtung gezogen wird. Damit sind aber die letzten Grundlagen des Galilei-Newtonschen Weltbildes ins Schwanken geraten. Wenn ein Körper, etwa der Urnebelball, rotiert und infolgedessen seine Außenteile nach dem Zentrifugalgesetz, also dem Trägheitsprinzip, abgeschleudert werden, so ist das nur eine mögliche Deutung

des Vorgangs. Wir können uns mit demselben Recht vorstellen, daß der Körper ruht und daß von allen Seiten Gravitationskräfte auf ihn einwirken, die seine beweglichen Teile nach außen ziehen. Umgekehrt, wenn ein Körper nach dem Gesetz der Schwere fällt, so können wir uns ebensogut vorstellen, daß er nach dem Trägheitsprinzip in Ruhe bleibt, während das ganze System, in dem er sich befindet, nach oben gezogen wird. Mit dieser Relativierung des Unterschieds zwischen Trägheitsprinzip und Gravitation hängt es dann weiter zusammen, daß ein Lichtstrahl, der innerhalb des Galileischen Koordinatensystems sich geradlinig fortpflanzt, von einem andern Bezugskörper aus betrachtet krummlinig wird. In der Nähe der Sonne auftauchende Fixsterne müssen also um einen bestimmten Betrag von der Sonne weggerückt erscheinen, da die von ihnen ausgesandten Lichtstrahlen, wenn sie das Gravitationsfeld der Sonne passieren, krumm werden. Die Richtigkeit dieser Einsteinschen Voraussage wurde bei der letzten totalen Sonnenfinsternis, die 30. Mai 1919 in Brasilien sichtbar war, durch die Expedition der Royal Society of London bestätigt.

Diese Andeutungen genügen, um uns zum Bewußtsein zu bringen, daß wir hier vor einer Umwälzung stehen, die uns zwingt, die letzten Voraussetzungen, mit denen wir bisher in der Astronomie und Physik gearbeitet haben, einer Revision zu unterziehen. Schauen wir von Einstein aus rückwärts, so haben wir den Eindruck, daß hier ein Ziel erreicht ist, dem die Naturwissenschaft seit dem Zusammenbruch des ptolemäischen Weltbildes in stetigem Fortschritt zustrebte. Bei Ptolemäus war der ruhende Weltmittelpunkt und mit ihm alle räumlichen und zeitlichen Urmaßstäbe absolut gegeben. Bei Newton liegen nur noch diese Urmaßstäbe und damit die Grundlagen der Geschwindigkeits- und Kraftberechnung objektiv fest. Der ruhende Mittelpunkt ist vom Standpunkt des Beobachters abhängig geworden. Bei Einstein sind auch die raumzeitlichen Urmaße, diese letzten Ueberreste des ptolemäischen Weltbilds zu Funktionen des Bezugskörpers geworden. Als objektiver, vom Beobachter unabhängiger Rest sind nur noch mathematische Formeln zurückgeblieben, die das gegenseitige Verhältnis der unend-

lich vielen möglichen Orientierungssysteme ausdrücken und es möglich machen, diese ineinander umzurechnen.

Wenn das ptolemäische Weltbild aufs engste mit dem Dogma des Mittelalters zusammenhing und schon der erste Angriff gegen dasselbe auch die protestantischen Theologen des 16. und 17. Jahrhunderts aufs tiefste erregte, so dürfte es nicht ohne theologische Bedeutung sein, wenn in unseren Tagen der letzte Rest dieses alten Weltbilds zu Grabe getragen wird. Die mathematische Form, in der die Einsteinsche Theorie auch in den gemeinverständlichen Fachschriften dargeboten wird, ist leicht geeignet, dem ungeschulten Leser die Tatsache zu verbergen, daß hier in der Schulsprache der exakten Wissenschaft die alte Menschheitsfrage nach dem Verhältnis von Geist und Natur, Seele und Welt verhandelt wird. Warum rührt die neue Art, wie hier die physikalischen Probleme angefaßt werden, ohne es zu beabsichtigen, die letzten Weltanschauungsfragen auf? Schon die neue Fragestellung, mit der Einstein an das Zeitproblem herantritt, nimmt von Anfang an den erkennenden Geist mit dem Gegenstand der Naturerkenntnis zusammen. Das Wesen der Gleichzeitigkeit wird festgestellt, indem gefragt wird: Wie wird die Gleichzeitigkeit zweier Ereignisse von einem Beobachter ermittelt? Der erkennende Beobachter wird von vornherein in die Darstellung des physikalischen Tatbestands hineingenommen als ein Element, von dem nicht abstrahiert werden darf. Ohne das sehende Auge, das die Lichtstrahlen auffängt, ist ja die Gleichzeitigkeitsbestimmung mit Hilfe der Spiegelvorrichtung gar nicht ausführbar. Dabei stellt sich dann heraus, daß mit einem Mal ungelöste Widersprüche zwischen physikalischen Experimenten verschwinden, alte astronomische Rätsel sich lösen (z. B. die Nichtübereinstimmung der Merkurbahn mit Newtons Berechnung), Erscheinungen am Fixsternhimmel sich a priori voraussagen lassen, wenn man nicht mehr, wie bisher, bei der Formulierung der physikalischen Grundbegriffe vom erkennenden Geist absieht, sondern an die physikalischen Tatbestände immer mit der erkenntnistheoretischen Frage herantritt: Wie stelle ich, der erkennende Zuschauer, den physikalischen Vorgang fest? Wenn in den fachmännischen Darstellungen der Einsteinischen Theorie von „Bezugskörpern“ oder

Koordinatensystemen die Rede ist, die in einem bestimmten Bewegungsverhältnis zueinander stehen, so dürfen wir dabei natürlich nie vergessen, daß ein Bezugskörper oder Koordinatensystem im Einsteinschen Sinne immer einen möglichen oder wirklichen Beobachter voraussetzt, also ein sehendes Bewußtsein, ein erkennendes Subjekt, das den Bezugskörper oder den Nullpunkt des Koordinatensystems als ruhend beurteilt und unter dieser Voraussetzung seine Messungen anstellt. Dadurch, daß ein Bahnzug über die Erde fährt oder ein Zeppelin fliegt oder ein Stern am andern vorbeigeht, würden an sich noch keine verschiedenen Zeitmaße und Längenmaße entstehen. Damit dieser Erfolg eintritt, muß am Bahndamm ein Beobachter stehen und im Bahnzug ein zweiter Beobachter sitzen; jeder von ihnen muß seinen Standort als Ruhepunkt auffassen und dementsprechend seine Umgebung beurteilen. Es sind also nicht seelenlose Gebilde, sondern gleichsam beseelte Koordinatensysteme, bewußte Orientierungspunkte, die sich gegeneinander bewegen und in berechenbaren Beziehungen zueinander stehen. Auch die Ueberlegung, mit der die allgemeine Relativitätstheorie einsetzt und durch die der Unterschied zwischen Trägheitsprinzip und Gravitation relativiert wird, läßt sich nur anstellen, wenn ein erkennender Beobachter vorausgesetzt wird, der sich in einem Kasten im leeren Weltraum befindet und die Wirkungen spürt, die man bisher auf den Einfluß der Gravitation zurückgeführt hat. Das geschlossene raumzeitliche Kontinuum mit verschiedenen Krümmungsmaßen, mit dessen Beschreibung die allgemeine Relativitätstheorie abschließt, setzt eine Mannigfaltigkeit von möglichen oder wirklichen Beobachtern voraus, die sich der wechselnden Orientierungen bewußt sind. Wir können also das sehende Ich mit seiner perspektivischen Einstellung überhaupt nicht mehr aus der Natur herausnehmen. Die ganze Wirklichkeit verwandelt sich in ein Kontinuum von Aspekten, die von stetig wechselnden Beobachtungsposten aus gewonnen werden. Damit gerät aber — das ist die philosophische Bedeutung dieser physikalischen Erkenntnis — der ganze bisherige Begriff des objektiven Gegenstandes ins Schwanken. Die grundlegende Unterscheidung wird zweifelhaft, von der die wissenschaftliche Forschung bisher auf allen Gebieten ausging,

die Unterscheidung zwischen dem Tatbestand, wie er abgesehen von der subjektiven Einstellung und persönlichen Beleuchtung des Beobachters an sich ist, diesem Gegenstand, dessen Erfassung der wissenschaftlichen Forschung als nie ganz erreichbares Ideal vorschwebt, und dem immer noch irgendwie subjektiv gefärbten Abbild, das dieser Gegenstand im trüben Spiegel des forschenden Geistes erzeugt. Dieser der perspektivischen Einstellung gegenüber neutrale Gegenstand existiert jetzt nicht mehr. Er besteht nur noch in einer abstrakten Formel, in einem Inbegriff von möglichen Gesamtbildern, deren jedes einer bestimmten perspektivischen Einstellung entspricht, in einem mathematisch formulierbaren Verhältnis zwischen verschiedenen möglichen Aspekten. Solange Zeitmaß, Längenmaß und Kraftmaß konstante Größen waren, war das Weltgeschehen trotz der relativen Verschiebbarkeit des ruhenden Weltmittelpunkts doch immer noch eine objektive Aufeinanderfolge von Bewegungszuständen gewesen, die je nach der Wahl des Ruhepunktes verschiedene räumliche Bewegungsbilder darboten. Sobald aber mit dem Zeitmaß vollends die letzten Maßstäbe der Wirklichkeitsbeschreibung ihre Konstanz verloren haben, ist überhaupt kein anschauliches Bild des Weltprozesses mehr denkbar, das dem perspektivischen Standpunkt gegenüber neutral wäre. Die wissenschaftliche Forschung jagt also einem Phantom nach, wenn sie feststellen will, wie die Welt aussieht, wie es bei irgendeinem Ereignis eigentlich zugegangen ist oder zugeht, wenn man die Dinge ganz ohne subjektive Beimischung unbefangen und vorurteilslos betrachtet. Das erkennende Ich, das die Wirklichkeit von einem bestimmten Standort aus betrachtet, gehört als zweiter konstituierender Faktor notwendig mit zur Wirklichkeit, kann also bei der Feststellung eines Tatbestands nie außer acht gelassen werden.

Mit dieser Erkenntnis mündet die exakte Naturwissenschaft in einen Gedankengang ein, der innerhalb der Theologie schon seit langer Zeit Geltung gehabt hat und auf den der Glaube sein Recht gründete, nicht bloß als subjektiver Stimmungsausdruck, sondern als objektive Wahrheit angesehen zu werden. Hinter dem erkennenden Beobachter steht ja immer das wollende und wertende Ich.

Dieses läßt sich vom erkennenden Subjekt immer nur durch eine Abstraktion loslösen. Wenn also das erkennende Subjekt als unentbehrliches Element in die Gesamtwirklichkeit aufgenommen ist, so ist damit auch die wollende und wertende Persönlichkeit, also die Seele in ihre weltkonstituierende Stellung eingesetzt. Von der perspektivischen Einstellung des erkennenden und wollenden Ich kann auch der Astronom und der exakte Physiker keinen Augenblick absehen, auch dann nicht, wenn er Planetenbahnen berechnet und die Lichtfortpflanzung der Fixsterne beobachtet. Der perspektivische Standpunkt des Bewußtseins ist nicht ein trübendes Medium, das als Fehlerquelle ausgeschaltet werden müßte, sondern ein Koeffizient der Wirklichkeit, der die Grundlage aller Berechnungen bilden muß. Schalten wir diesen Koeffizienten aus, so ist überhaupt keine Wirklichkeit mehr vorhanden. Seelentum und Naturbild gehören unzertrennlich zusammen. Nur solange uns noch das Phantom eines neutralen, der Perspektive entrückten Gegenstandes irreführt, erscheint uns ein von der Subjektivität mitbedingtes Weltbild wissenschaftlich minderwertig. Wenn dieser falsche Begriff der Objektivität überwunden ist, ist der vom Seelentum getragene Kosmos die letzte Realität, die uns gegeben ist, in die wir mit unserer Forschung immer tiefer eindringen müssen.

A. Ritschl hat in der bekannten erkenntnistheoretischen Fundamentierung des Gottesglaubens im 3. Bd. der Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung den Primat der religiösen Werturteile gegenüber der naturwissenschaftlichen Welterkenntnis damit begründet, daß er nachwies, die naturwissenschaftliche Beobachtung und Berechnung sei nur möglich, wenn ein Interesse am Gegenstand, also ein begleitendes Werturteil vorhanden sei, das dann seinen Grund in einem selbständigen Werturteil haben müsse. Dieser Gedanke muß auf Grund der Einsteinschen Theorie noch um einen Schritt weiter geführt werden. Nicht nur ein wertendes Subjekt überhaupt mit einem allgemeinen Interesse an der Wirklichkeit ist das tragende Fundament jeder möglichen Wirklichkeitserkenntnis, sondern vielmehr ein Subjekt, das an einem bestimmten Beobachtungsposten steht, sich also in einer bestimmten Lebenslage befindet,

von der aus seine Werturteile einen konkreten Inhalt gewinnen. Damit hat sich aber herausgestellt, daß die Spenglersche Idee eines von jeder perspektivischen Einstellung unabhängigen Gesamtbildes der Geschichte, von dem aus dann eine an einem absoluten Weltziel orientierte Geschichtsauffassung als befangen entwertet wird, eine Unmöglichkeit ist. Sobald der anschauende Geist mit seiner perspektivischen Orientierung ausgeschaltet ist, verschwindet auch der Gegenstand. Es kommt kein anschauliches Bild der Weltentwicklung mehr zustande. Ohne Perspektive ist es unmöglich, Kulturen als aufeinanderfolgende Zeitabschnitte zu betrachten und kulturelle Kraftentfaltungen festzustellen, die wie eine Kurve anwachsen, ihren Höhepunkt erreichen und dann wieder abnehmen. Der betrachtende Geist mit seinen raumzeitlichen Maßstäben und seiner Wertorientierung ist eine notwendige Bedingung für das Zustandekommen irgendeines Geschichtsbilds. Ohne ihn bleibt nur ein leeres Abstraktum zurück.

Damit stehen wir vor einer letzten Frage. Wie kommt es zur Wahl des Standorts, der für die Gestaltung des Gesamtbilds von entscheidender Bedeutung ist? Solange wir noch in der alten Vorstellung eines perspektivisch neutralen Erkenntnisgegenstandes befangen sind, erscheint die Bestimmung des Standorts als willkürliche Auswahl aus einer unendlichen Reihe von Möglichkeiten. Wir stellen uns dann im Geist auf den Standpunkt der neutralen Objektivität. Von diesem neutralen Standpunkt aus erscheint dann die Entscheidung für einen bestimmten Weltorientierungspunkt als Willkürakt. Sobald aber jener falsche Begriff der Objektivität überwunden ist, wird uns sofort deutlich: Einen solchen neutralen Standpunkt, von dem aus wir wählen könnten, gibt es ja gar nicht. Um wählen zu können, um im Geist eine Transformation, eine Verschiebung des Ruhepunktes vornehmen zu können, muß uns immer schon ein ganz bestimmter Standort als Ausgangspunkt der Standpunktsveränderung gegeben sein. Wir müssen uns schon in einer bestimmten Lebenslage vorfinden, ehe wir sie in Gedanken verändern können. Dieses Vorfinden eines primären Koordinatensystems als Grundlage der Weltorientierung ist also ein Urerlebnis, das das letzte Welträtsel in sich birgt. Physikalisch läßt es sich nicht

mehr erklären. Denn die Physik kann ihre Arbeit erst beginnen, alle Zeitmessung, Längenmessung und Kraftschätzung ist erst möglich, wenn dieses Urdatum bereits gegeben ist. Die Physik kann nur die Irrationalität desselben feststellen. Und doch kann unser Denken mit seiner Warumfrage bei diesem Urdatum nicht haltmachen. So führt das Nachdenken über die letzten Voraussetzungen der Physik auf einen Weltgrund, der das geschlossene raumzeitliche Kontinuum trägt, in dem die Ursetzungen wurzeln, die alles andere erst möglich machen. Die Relativierung der naturwissenschaftlichen Grundbegriffe schließt uns also ein neues Verständnis auf für Empfänge aus der Sphäre des Absoluten, für die schlechthinige Abhängigkeit der ganzen Bewußtseinswirklichkeit von Gott. Man könnte darum vom naturwissenschaftlichen Relativismus, der in einer langen Entwicklung von Ptolemäus bis zu Einstein die absoluten Fundamente des alten Weltbilds stückweise abgetragen hat, dasselbe sagen, was der Naturforscher Baco von Verulam von der Philosophie überhaupt gesagt hat: Philosophia obiter delibata deducit a Deo, penitus exhausta reducit ad Deum.

Sinn und Tatsächlichkeit bei Spengler, Lessing und Rickert.

Von

Dozent D. Th. Steinmann in Herrnhut.

1. Im 1. und 3. Heft des vorigen Jahrgangs behandelte ich die Weltanschauung der bloßen Tatsächlichkeit und die Frage nach einem Sinn des Daseins. Ich führte dort aus, daß wir zu einem wirklichen Sinn und höheren Vorzeichen des Daseins nur zu gelangen vermögen, wenn es uns möglich ist, über dieses als einfache bloße Tatsächlichkeit gegebene Dasein hinauszugreifen. Auf dem Boden einer bloßen Tatsächlichkeit dagegen gibt es nur zwei konsequente praktische Weltanschauungen: die epikureische Lebensklugheit und die buddhistische Welt- und Daseinsverneinung. Darum ist Theodor Lessings „Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen" ein konsequentes Buch [1]). Und ich erwartete ganz eigentlich, wie es sich denn auch fand, daß „die Kuppel", welche den Aufbau des Buches krönt, in einer Synthese epikureischer Lebensklugheit nnd buddhistischer Daseinsverneinung bestehen werde. Allein schon als ein Meisterbeispiel konsequenter Weltanschauung der reinen Tatsächlichkeit ist dieses Buch verdienstlich und lehrreich.

Zugleich ist Lessings Buch zu begrüßen als temperamentvolle Kritik der Unklarheit landläufiger idealismusverbrämter bloßer

1) Theodor Lessing, Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen. Zweite unv. Auflage. München, Beck, 1921, VII und 245 S. Geh. M. 26.— geb. M. 32. —. — Uns interessiert an diesem Buch hier nicht sowohl seine Theorie der historischen Erkenntnis, als vielmehr seine Weltanschauung. Vgl. auch desselben Verfassers „Die verfluchte Kultur. Gedanken über den Gegensatz von Leben und Geist", ebendort 1921. 45 S. Geh. M 5.—

Tatsachenweltanschauung. Daß der Verfasser unter die „schimpfenden" Philosophen gehört, erweckt ja wohl kein günstiges Vorurteil für die wirkliche Unbefangenheit seines Urteilens. Das ändert aber nichts an der Tatsache einer erfreulichen intellektuellen Rücksichtslosigkeit, die darauf gestellt ist, sich und andern nichts vorzumachen, und uns dadurch zwingt, Probleme zu sehen, die sonst wohl nicht genug beachtet werden.

Der Gegenstand seiner kritischen Analyse ist Geschichte sowohl als Bemühung um Erfassung des Ablaufs der menschlichen Dinge wie als dieser Ablauf selbst. Dieser kritischen Analyse aber erweist sich der tatsächliche Ablauf der menschlichen Dinge nicht als ein beständiger sinnvoller Fortschrittszusammenhang, ja überhaupt nicht als ein besonderer höherer Zusammenhang über dem Naturgeschehen. Er wird jedes höheren Vorzeichens entkleidet und stellt sich dar als ein einfaches Auf und Ab bloßer, eben vorhandener Tatsächlichkeit. Die Geschichteschreibung aber, welche den Ablauf der menschlichen Dinge als in sich sinnvoll zu erfassen meint, ist eine Umdichtung der Wirklichkeit von irgendwelchen, und zwar bald diesen, bald jenen menschlichen Wertungen aus, teils indem ein bestimmter Wert, an irgend eine Erscheinung der wirklichen Geschichte anknüpfend, in sie als einmal vorhanden gewesene Wirklichkeit hineingedichtet wird (z. B. die Idealgestalt Jesu), teils indem man das tatsächliche lediglich Herausspringen irgendwelcher gewerteter Resultate als eine sinnvolle Entwicklung auf dies Ziel hin darzustellen versucht.

Uns interessiert hieran vorerst lediglich das Bild der eigentlichen Geschichtswirklichkeit, wie sie Lessing erscheint, und sein an der Forderung einer wirklichen Erkenntnis gemessen radikal negatives Urteil über alle Entwicklungskonstruktionen der Geschichteschreibung. Mag seine Kritik der Geschichte als Wissenschaft noch so sehr über das Ziel hinausschießen, darin dürfte er recht haben: eine nüchterne Erfassung des tatsächlichen Ablaufs der menschlichen Dinge, wie sie empirisch gegeben sind, läßt uns mitten im Wirrwarr bloßer Tatsächlichkeiten. Lessing macht sich sein negatives Resultat allerdings dadurch besonders leicht, daß er sich vornehmlich an die politische Geschichte hält, die im allerweitesten Umfang tat-

sächlich kaum mehr ist als menschheitliches Naturgeschehen. Aber auch wenn wir uns an das Geistesleben halten, und zwar so wie es uns als menschlich-empirische Wirklichkeit gegeben ist, auch dieses trübe Gewirr kann uns nicht bei sich selbst über die bloße Tatsächlichkeit hinaus zu einer höheren Auffassung des Daseins verhelfen. Im besondern auch läßt sich hier nicht eine fortlaufende und zusammenhängende Entwicklung aufweisen, durch welche es einen in ihm selber gelegenen Sinn immer greifbarer herausstellte. Und es ist gut, wenn einer uns nötigt, das zu sehen. —

Gegen den tragenden Grundgedanken der unmittelbaren Sinnverklärung des empirisch gegebenen Geisteslebens, nämlich daß dasselbe einen erweisbaren Gesamtentwicklungszusammenhang darstelle, in welchem der unmittelbar in ihm selber gelegene Sinngehalt fortschreitend immer mehr in die empirische Erscheinung tritt, wendet sich auch das bekannte Buch Spenglers[1]). Bei seiner Polemik gegen die Auffassung der Geschichte unter dem Bilde einer streng einheitlichen und beständig höher aufbauenden Fortschrittseinheit — er nennt das, wie übrigens gelegentlich auch Lessing, die Bandwurmauffassung der Geschichte — vermeidet er allerdings nicht ganz den überflüssigen Kraftaufwand eines, der offene Türen einrennt. Daß sich die geschichtlichen Dinge nicht so in beständig fortschreitendem Auseinander in klarer Durchsichtigkeit alle auf eine Linie zeichnen lassen, darüber herrscht unter den Wissenden doch schon die erforderliche Uebereinstimmung. Immerhin, es wirkt alte Gewohnheit immer noch stark genug nach; besonders die von kritischer Besinnung unberührte allgemeine westeuropäische Kulturstimmung sieht noch reichlich naiv die ganze Geschichte als den Weg zu sich selber hin, als dem unmittelbar sinngebenden Kulminationspunkt. Und darum hat der Kampf gegen diesen veraltenden Irrtum noch immer seine Berechtigung.

Anstatt nun aber den Versuch zu machen, diese gewaltsame Einheitskonstruktion durch eine Einheitsauffassung der menschlichen, speziell geistigen, Dinge zu ersetzen, die zugleich dem tatsächlichen Nebeneinander der empirischen Geschichte gerecht zu werden weiß,

1) Oswald Spengler, Der Untergang des Abendlandes. Erster Band, 28.—32. Aufl. München, Beck, 1920.

zerlegt Spengler die Geschichte in ein im tiefsten Grunde beziehungsloses Neben- und Nacheinander wesensverschiedener Kulturen, die neben- und nacheinander aufwachsen, grünen, blühen und absterben wie die Bäume im Walde. Er leugnet eine spezifische Einheitlichkeit des menschlichen Geisteslebens. Eben damit aber leugnet er, daß die menschliche Geistigkeit überhaupt irgendwie unter einem höheren Vorzeichen stehe. Denn die Grundvoraussetzung für ein solches Herausrücken aller Geisteskultur in ihren mannigfachen Gestaltungen über die Linie des nur tatsächlich eben auch Vorhandenen ist, daß sich hier in irgendeiner Weise dennoch eine in sich einheitliche Größe von ganz spezifischer Eigenart sei es unmittelbar darstellt oder — wenn wir der Lessingschen Kritik an der empirischen Geschichte recht geben — doch irgendwie mitten in allem Nebeneinander und auch Gegeneinander der empirischen Erscheinung zur Geltung bringt.

Was bei Spengler von Einheitlichkeit bleibt, ist lediglich die Möglichkeit, all diese streng nebeneinander stehenden Gebilde unter einen gemeinsamen Oberbegriff zu bringen. Damit aber wird aus dem Vielerlei nicht ein wesentlich Eines von ganz besonderer Art. Es ist lediglich eine formale Gleichartigkeit im übrigen ganz auf sich stehender, in ihrem Inhaltlichen vollständig disparater Sondergebilde. Das an ihnen allen Gleiche ist, daß ein tatsächlich bald so bald so eigengeartetes vorhandenes Seelenleben durch eine seiner besonderen inneren Struktur entwachsene Umdichtung des Gegebenen die „Angst" der Weltfremdheit im Tatsächlichen in durchaus individueller Weise zu überwinden sucht und sich in solcher Bemühung eines wie das andere mit der Schicksalsnotwendigkeit aller organischen Gebilde mit innerer Gesetzmäßigkeit auslebt.

Auch diese Spenglersche Betrachtung der geistigen Dinge negiert also einen Sinn des Daseins. Die Leugnung der Realanwendung des Sinnbegriffs auf das Wirkliche spricht Spengler denn auch ebenso klar und unumwunden aus, wie Lessing. Daß wir damit auf den Boden des lediglich Tatsächlichen gestellt sind, kommt aber bei ihm nicht so deutlich heraus. In den praktischen Konsequenzen seiner Weltdeutung verrät es sich aber doch deutlich genug. Auf dem Boden einer bloßen Tatsächlichkeit kann es — neben dem

buddhistischen Ausgang — nicht mehr geben als ein kluges Sichschicken in das Unvermeidliche. Und darauf läuft denn auch Spenglers Forderung hinaus, daß wir uns bewußt in das tatsächliche Gesamtschicksal unserer Kultur einordnen sollen, das uns verurteilt, künftighin unsere Kraft lediglich zivilisatorischen Aufgaben zuzuwenden, da die Kultur des Abendlandes sich nun einmal schicksalshaft erschöpft habe. Irgendeine höhere Notwendigkeit innerer Art besteht dazu nicht. Es kann uns lediglich als das Klügste empfohlen werden, wie die Dinge nun einmal tatsächlich liegen.

Wenn trotzdem bei Spengler die Illusion entsteht, als besitze das Dasein dennoch irgendwie ein höheres Vorzeichen, so rührt das daher, daß er seine Darstellung mit dem ganzen Stimmungszauber romantischer Einfühlung umwebt. Die charakteristischen „Ursymbole" dieser romantischen Weltstimmung sind seine Kulturseelen. Der nüchternere Lessing würde diese Konstruktionen einer vermeintlichen wirklichen Welterfassung sicher ebenso als Unwirklichkeiten bezeichnen wie die für Realitäten angesehenen Kollektivgebilde der Geschichteschreibung Volk, Staat usw., wie ihm überhaupt die ganze Spenglersche Morphologie der Geschichte unter die Beurteilung als „Sinngebung des Sinnlosen" fallen dürfte. Jene Kulturseelen in ihrem Nach- und Nebeneinander sind doch in der Tat nichts weiter als nur eben vorhanden. Und der Weisheit letzter Schluß, die neue Philosophie des Greisenalters der abendländischen Kultur, ist lediglich betrachtendes Hinnehmen dieses eben Gegebenen, das sich über seine eigene Trostlosigkeit durch die romantische Freude an der Schicksalsnotwendigkeit des Lebendigen in der bunten Fülle seines Lebens und Sterbens hinwegtäuscht, ähnlich wie sich Schopenhauer aus der sinnlosen bloßen Tatsächlichkeit seiner Welt als Wille in die ästhetische Vergegenständlichung derselben in einem rein anschauenden Verhalten meinte flüchten zu können.

Das Hauptzauberwort aber, mit dessen Hilfe es Spengler scheinbar gelingt, seiner Wirklichkeit ein höheres Vorzeichen anzudichten, ist das Wort „Leben". Von hier aus gelingt es Spengler sogar, sich für das Ausscheiden des Sinngedankens romantisch zu begeistern: Wollen wir „den eigentlichen Schicksalsgedanken recht deutlich erleben, so müssen wir uns in das Seelenleben unserer Kindheit

und dessen Umwelt versenken. Hier war das Bewußtsein durchaus mit den Eindrücken einer lebendigen Wirklichkeit erfüllt, dämonisch, verhängnisvoll, zwecklos im erhabenen Sinne, ein ewiges Weben und Schweben, von rätselhaftem, außernatürlichem Gehalte" (S. 210).

Diese durch das Wort „Leben" ausgelöste Stimmungsromantik wirkt hier als Surrogat eines höheren Vorzeichens des Daseins. Sie ist aber nicht mehr als lediglich ein solches Surrogat. Spengler ist mit dieser seiner philosophisch ganz unklaren Lebensromantik, die uns über die Sinnlosigkeit des lediglich tatsächlich Vorhandenen hinwegtäuschen möchte, ein typischer Vertreter der „Modephilosophie" der Gegenwart, mit der sich Rickert in seinem Buch „Die Philosophie des Lebens" [1]) auseinandersetzt und in deren Zusammenhang er dort auch Spengler seinen Platz zuweist.

Als Verdienst des Lessingschen Buches bezeichneten wir oben, daß es uns deutlich vor die Forderung stellt, falls dem Dasein so etwas wie ein Sinn soll abgewonnen werden können, denselben jedenfalls nicht unmittelbar in der empirisch gegebenen geschichtlichen Wirklichkeit auch des geistigen Lebens oder doch in deren vermeintlich nachweisbar beständig fortschreitender Entwicklung zu suchen. Also nicht ein dem geschichtlichen Geistesleben so oder so unmittelbar immanenter Sinn. Spenglers Buch gibt uns eine ergänzende Einsicht. Wir sehen hier, wie die vollständige Zerstörung einer höheren Wesenseinheit dieses geschichtlichen Geisteslebens zu einer bloßen Tatsachenweltanschauung führen muß, weil sie eben dies geschichtlich gegebene Geistesleben selber zu einer bloßen Tatsächlichkeit herabdrückt. Es wird also gelten, wohl nicht das geschichtlich gegebene Geistesleben in seiner fortgehenden Entwicklung unmittelbar selber für den offenbar gewordenen Sinn des Daseins zu nehmen, doch aber zuzusehen, ob dasselbe nicht dennoch, wenn auch nicht unmittelbar selbst als ein höheres Dasein gefaßt, so doch als Aeußerung und Bekundung einer dahinter liegenden höheren Wesenseinheit verstanden werden kann, von welcher her es selber eine charakteristische

1) Heinrich Rickert, Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit. Tübingen, Mohr, 1920.

Einheitlichkeit und damit zugleich über das nur tatsächliche Vorhandensein hinausweisende Besonderheit gewinnt, so daß es — recht verstanden — über sich selbst in seiner empirischen Gegebenheit auf dieses Höhere hinausweist. Gegenüber der Spenglerschen Auflösung der Einheitlichkeit des geschichtlichen Geisteslebens müssen wir seine charakteristische Einheit sicherstellen und recht erfassen.

Endlich wird es einer eindringenderen Auseinandersetzung mit dem Sinnsurrogate der spezifischen Lebensphilosophie bedürfen, um ganz klar zu stellen, daß nicht von hier aus, sondern nur von der recht erfaßten charakteristischen Einheit des Geisteslebens der Geschichte aus über die bloße Tatsächlichkeit hinauszukommen ist.

2. Gegen Spenglers vollständiges Auseinanderlegen der menschlichen Kultur in das Nach- und Nebeneinander einzelner Sondergebilde, die als einander ganz fremde Welten nebeneinander stehen, so fremd, daß der faustischen Seele ganz eigentlich der Schlüssel fehlt für die Schöpfungen der apollinischen, magischen, indischen usw. Kultur, geschweige denn daß ein wirkliches Sichaneignen und den eigenen Besitz Bereichern herüber und hinüber möglich wäre — gegen diese vollständige Zerreißung der Einheitlichkeit der menschlichen Kultur spricht allein schon der Umstand, daß Spengler eine Morphologie der fremden Kulturen überhaupt unternehmen kann. Sein eigenes Buch also widerlegt, wenn anders seine Morphologie richtig sieht, wie der Verfasser doch annehmen muß, diese Uebertreibung. Ist es uns aber möglich, die Seele fremder Kulturen wirklich zu erfühlen, dann ist damit ohne weiteres auch gegeben, daß wir uns von dorther in unserem Kultursein innerlich bereichern können. Mit Recht weist denn auch Karl Joël in dem Logosheft, das der Auseinandersetzung mit Spengler gewidmet ist[1]), darauf hin, wie sehr Spengler mit seiner künstlichen und gewaltsamen Konstruktion vollständig abgeschlossen für sich seiender Kulturen die tatsächliche Geschichte, die nun einmal ein wirklicher lebendiger Zusammenhang der Kulturen ist, als wirkliche Geschichte „aufhebt" (S. 159). Als Beispiel solchen wirklichen Zusammenhangs der Kul-

1) Logos Band IX 1920/21 Heft 2.

turen weist er hin auf das Erwachen der Kultur des alten Hellas, „gerade als sich Aegypten ihm merkantil geöffnet und durch das vorschreitende Lyder- und Perserreich auch die babylonische Kultur ihm entgegenkam", wie besonders auch auf das Erwachen des griechischen Denkens gerade in Jonien (S. 159). Und sicher auch wäre „die ‚unendlich schweifende' faustische Seele nie zur Klarheit und Wissenschaft gekommen" ohne die Antike (S. 162). Nach Spengler ist das astronomische Weltbild der faustischen Seele das kopernikanische, darum von ihr erzeugt und anderen Kulturen wesensfremd. Gerade von diesem Weltbild aber kann Erich Frank im selben Logosheft (S. 251) sagen: „Dieser Gedanke ist nie einem abendländischen Gehirn aufgegangen"; vielmehr verdankt ihn Kopernikus der astronomischen Forschung der Griechen; und auf dem Boden der griechischen Kultur war er nicht, wie Spengler will, ein Fremdkörper, sondern, wie Frank zeigt, das konsequente Resultat fortgehender Forschung, deren Gipfelung eben nicht, wie Spengler meint, bei Ptolemäus liegt. „Kopernikus konnte einfach das fertige Resultat Aristarchs aufnehmen und da anfangen, wo die Griechen aufgehört hatten" (S. 252). So gibt es tatsächlich keine starre Insichgeschlossenheit und Abgeschlossenheit gegeneinander verschiedener Kulturen, sondern ein lebendiges Herüber und Hinüber zwischen ihnen.

In dem Geschichtspanorama Spenglers „fehlt eben", wie Joël sich ausdrückt, „der Mensch"[1]; „er wird in die scheinbar allein realen Menschen aufgelöst", d. h. in lauter einzelne je für sich ganz besondere „Zonengeschöpfe" (S. 147). Zum mindesten also ist eines vorhanden, was die verschiedenen Kulturen wirklich verbindet: die hier wie dort als menschliche gleiche Seele.

3. Mit dieser tatsächlichen seelischen Einheit aller Kulturen haben wir aber nicht schon das gefunden, was wir suchen. Eine solche rein seelische Einheit der menschlichen Kultur ist nicht die spezifisch charakteristische Einheitlichkeit, um die es uns hier zu tun ist. Das Seelische ist doch selber lediglich ein Tatsächliches, auch in seiner menschlichen Erscheinungsform.

1) Vgl. auch Curtius (Logos S. 218): es fehlt die Beachtung der „Identität des Menschen als Träger der Kultur".

Weiter führt uns die folgende Erörterung Erich Franks in seiner Auseinandersetzung mit Spenglers Behauptung: „Es gibt keine Mathematik, es gibt nur Mathematiken, jede vom Stil ihrer Zeitkultur, nicht von irgendwelchen objektiven Tatsachen bestimmt." Dem gegenüber weist Frank auf den Umstand hin, daß wir die eigenartige geometrische Algebra der Griechen, wie fremd sie uns zunächst sein mag, doch „in dem Augenblick verstehen, wo wir begreifen, was mit ihr gewollt ist" (Logos S. 225). Und das kommt daher, daß sie, „wie überhaupt jede Sprache, gewisse allgemeine Tatsachen in der Sprache ihrer individuellen Welt ausdrückt". „Die Möglichkeit solches Verstehens" und darum auch Uebersetzenkönnens „ist der Beweis, daß es zwar nicht hinter aber in den verschiedenen Mathematiken eine Mathematik, eine einheitliche Wissenschaft gibt." In diesem Hinweis auf „gewisse allgemeine Tatsachen", mit denen es alle Wissenschaft in gleicher Weise zu tun hat, und auf die damit gegebene Einheit der wissenschaftlichen Probleme mitten in aller Mannigfaltigkeit der Bemühung um ihre Lösung, liegt mehr als lediglich die Erinnerung an die Einheit des menschlichen Seelenlebens als des Einheitsbandes aller Kultur. Es handelt sich hier um ein anderes tieferes Verstehen als das lediglich psychologische. Sondern daran liegt es: es sind dieselben Probleme des vernünftigen Denkens hier wie dort. Und damit stehen wir vor derjenigen Größe, in der man immer schon das übertatsächliche grundlegende Moment der charakteristisch-besonderen Einheitlichkeit der menschlichen Kultur gefunden zu haben meinte: der Vernunft[1]).

Die aber ist es nun eigentlich, welche Spengler bekämpft. Weil er keine Vernunfteinheit der Kultur zugeben will, darum letztlich geht er in ihrer Atomisierung soweit, daß er sogar die seelische Einheit des Menschentums aus dem Auge verliert. Seine Ablehnung gilt den wirklichen Allgemeingültigkeiten auf dem Gebiet der Erkenntnis ebensowohl wie auf demjenigen der Lebensforderungen, auf welche das Wort Vernunft sich bezieht.

1) Auf diese „höhere Einheit" weist auch hin das eigentümliche Heraustreten des „Klassischen" über die Grenzen des Kulturindividuellen (vgl. Curtius, Logos S. 219).

Bei seiner Auffassung der Dinge „fällt der Anspruch des höheren Denkens, allgemeine und ewige Wahrheiten aufzufinden" (S. 65). Und es gibt keinen andern Wahrheitswert eines Kulturgedankens oder einer Kulturforderung als seinen symbolischen Ausdruckswert für ein bestimmtes einfach tatsächlich gegebenes Seelentum. Jedes Seelentum schafft sich seine besondere Welt: und diese Welt ist eben für dieses Seelentum als die ihm einzig mögliche wahr. Nicht „richtig" und „falsch" entscheidet in Wirklichkeit über das Schicksal der Weltanschauungen, sondern die innere Unmöglichkeit derselben für eine bestimmt geartete Seele.

4. Spengler ist überzeugt, Dinge zu sagen, die einmal gesagt und erfaßt, etwas geradezu Zwingendes haben. Aber nun natürlich nicht das Zwingende einer hier erreichten Vernunftwahrheit. Sondern zwingend sind diese Gedanken nur darum, weil hier ausgesprochen wird, was die Wahrheit für das gegenwärtige Schicksalsstadium der abendländischen Seele ist. Und sicher sind Spenglers Gedanken eine letzte Konsequenz. Sie werden darum auch überall dort so wirken, wie er es von ihnen erwartet, wo man in den Zusammenhängen darin steht, deren abschließender Gedankenausdruck hier versucht wird. Das sind aber die Zusammenhänge des spezifischen Historismus mit seiner Relativierung alles Geistigen in ihrem Zusammentreffen mit jener pragmatistischen Auffassung aller praktischen sowohl als theoretischen Wahrheit, die ihrerseits wieder mit der lebensphilosophischen Modeströmung zusammenhängt (s. den Nachweis hierfür bei Rickert). Denn das eben doch ist der pragmatistische Grundgedanke, daß die praktische Bedeutung für ein vorhandenes Leben es ist, was den Wert einer sog. Wahrheit bestimmt. Von hier aus erwächst die Spenglersche Konzeption einer Abfolge verschiedener „Wahrheiten" je nach dem tatsächlichen Wechsel des Lebens, das in ihnen seine schicksalhafte Befriedigung sucht. Und der Wert aller dieser Gesamtheiten resp. eigenartigen Organismen theoretischer und praktischer „Wahrheiten" besteht eben in dem Dienst, den sie dem jeweiligen Leben oder Seelentum leisten.

So verdankt also die Spenglersche Konzeption mit ihrer Auflösung der Vernunft jenen Eindruck des Zwingenden, den sie

ihm selbst erweckt, und das außerordentlich — vielleicht sogar bis zum Offenbarungshaften — Einleuchtende für andere ihrer tiefen und ganz unreflektierten Wurzelung in zeitbeherrschenden Modeströmungen. Und gerade weil er historischer Relativist ist, vermag sich Spengler von deren rein naturhaftem Einfluß nicht frei zu machen. Zu einer wohlbegründeten Befreiung von der bloßen Zeit bedarf es ja doch irgendwie eines Standortes außerhalb des Stromes der geschichtlichen Dinge: wo aber soll der historische Relativist einen solchen finden?

Ist aber Spengler mit seiner Auflösung der Vernunft lediglich das Produkt einer Modeströmung, dann untersteht er mit dieser der eben erwähnten Kritik Rickerts.

Und wie Spengler auch Lessing. Auch er ist in seiner besonderen Art pragmatistischer Lebensphilosoph. Auch bei ihm finden wir die Vorstellung von der Befreiung des Bewußtseins von der Weltangst des chaotischen Nurtatsächlichen. Daß die Geschichteschreibung das zu leisten vermag, darin eben besteht ihre Bedeutung. Und darum eben *soll* die Geschichteschreibung Dichtung sein. Lessing entwickelt da gelegentlich Gedanken, die — nicht zufällig — sich mit Spenglerschen Ausführungen so innig berühren, daß sie ebensogut in dessen Buch stehen könnten. Der pragmatische Wert der Geschichteschreibung aber besteht kurz gesagt darin, daß sie uns jenseits der „menschenfernen" Tatsächlichkeit (S. 193) eine Bewußtseinswirklichkeit schafft, d. h. dichtet, woselbst wir die Ideale „auf die Ebene der Zeit" „übertragen" finden (S. 192). Ohne diese illusionäre Bewußtseinswirklichkeit würden wir unser Dasein im Chaos des rein Tatsächlichen nicht ertragen. Ueberdem bringt die Hineindichtung von allerlei Wertvollendung in die Wirklichkeit dem Wertglauben des menschlichen Bewußtseins diejenige Sicherung, deren dasselbe — wenigstens im großen Durchschnitt, wenn nicht gar fast so gut wie allgemein — bedarf.

Wir machen nun aber bei Lessing sowohl als bei Spengler eine eigentümliche Beobachtung. Sie beide nämlich geraten mehr oder weniger bewußt über ihren relativistischen und lebensphilosophischen Erkenntnispragmatismus hinaus; die Idee *der* richtigen Auffassung der Dinge klopft bei beiden irgendwie an. Wenn es

aber eine Wahrheit gibt, müssen wir dann nicht über eine lediglich pragmatistische Auffassung aller Erkenntnis hinaus in der Richtung suchen, da das alte Symbolwort „Vernunft" steht?

Lessings pragmatistische Wertung der Geschicht-schreibung ist natürlich selbst lediglich eine relative; das liegt im Wesen der Sache. Sie ist Illusion zu bestimmtem Zweck; und darum nur so lange von Bedeutung, als man ihrer bedarf. In der „Kuppel" des Lessingschen Buches aber stehen wir auf dem Boden der illusionsfreien Erkenntnis. Die illusionistisch in Eins geschaute Welt der Ideale des menschlichen Bewußtseins und die chaotische Tatsächlichkeit treten wieder auseinander. An Stelle der ihrer praktischen Bedeutsamkeit wegen relativ gewerteten Illusion tritt eine klar durchschauende Erkenntnis, und diese besitzt für Lessing etwas vom Charakter einer absoluten Wahrheit. Wer diese Wahrheit zu erfassen und zu ertragen vermag, der ganz klar sehende, dessen Teil ist eben jene illusionsjenseitige epikureisch-buddhistische Lebensklugheit, in deren andeutenden Linien das Lessingsche Buch ausmündet.

Und ähnliches finden wir bei Spengler trotz all seines romantischen Lebenspragmatismus. Auch bei ihm handelt es sich darum, daß die nur pragmatistische Geltung aller Weltanschauungswahrheit am Ende doch durchschaut wird. All jene seelenerlösenden Weltanschauungsdichtungen leben sich aus und lösen sich auf, und die Not der bloßen Tatsächlichkeit bricht überall schließlich wieder hindurch. Darum eben ist Resignation in irgendeiner Form die Lebensstimmung aller gealterten Kultur.

So gibt es also scheints doch eine von allem pragmatistischen Lebenswert ganz unabhängige letzte und wirklich zutreffende Wahrheit. Daß diese letzte Wahrheit selbst auch wieder lediglich eine pragmatistische Wahrheit sein sollte, das ist allein schon durch ihren Inhalt ausgeschlossen. Das Wiederhindurchbrechen der tatsächlichen Fremdheit des Wirklichen bei Spengler ist ja doch das gerade Gegenteil von dem, was den „Weltanschauungen" der verschiedenen Kulturen ihren pragmatistischen Wert gab.

Gibt es aber eine letzte Wahrheit, die nach dem Bedürfen des Lebens nicht fragt, wie setzt sie sich im menschlichen Bewußtsein

durch? Was führt den Menschen dazu, sie anzuerkennen, zumal sie mit seinem Bedürfen in Spannung steht, und sich nun auch in seiner Lebensgestaltung danach zu richten? Stoßen wir hier nicht am Ende doch auf jenes höhere Moment hinter der geistigen Kultur, welches man mit dem Worte Vernunft zu erfassen versucht hat?

Die Meinung ist das allerdings weder bei Spengler noch bei Lessing. Bei Spengler steht ja der Prozeß des Wachsens und Alterns jeder Kultur, der überall endlich zu diesem analogen Ende führt, einfach unter dem Gesetz der unter dem nach mehr klingenden Namen „Schicksal" versteckten Naturnotwendigkeit. Diese Schicksalsnotwendigkeit ist es, die den Menschen jeder Kultur mit innerem Zwang erst in seine Weltdichtung hinein und dann wieder aus ihr herausführt. Das alles vollzieht sich mit rein tatsächlicher Notwendigkeit. Es macht sich alles sozusagen von selbst.

Wenn das aber alles so lediglich ein sich immer wieder von neuem wiederholendes Schicksal der Kulturseelen ist, dann ist die letzte Phase dieses Schicksals doch ebenso nur ein immer wieder tatsächlich Eintretendes und hat genau ebensoviel oder ebensowenig mit objektiver Wahrheit zu tun wie alle die schönen Träume vorher. Und also auch die Vorstellung, wie sie sich bei Spengler als einem Vertreter der Greisenhaftigkeitsphase der faustischen Seele eingestellt hat, von einer der Seele fremden Tatsachenwirklichkeit, deren Fremdheit zu überwinden sie je nach ihrer Sonderart ihr innerlich homogene Weltbilder dichtet, ist nicht mehr als lediglich eine Erscheinung in diesem Spiel stereoskopischer Bilder. Was soll uns veranlassen, sie ernster zu nehmen als all das andere? Was soll uns überhaupt veranlassen, irgend etwas von allen diesen Dingen ernst zu nehmen? Denn auch die Spenglersche Romantik des Lebendigen, die ihm zu alledem ein positives Verhältnis gibt, ist ja doch nur eines von diesen stereoskopischen Bildern. Es bleibt hier wirklich nichts anderes übrig, als daß sich ein jeder nach seinem sei es Belieben sei es individuellen Schicksal einrichtet. Warum aber geraten wir in diesen dichten skeptischen Nebel? Ist es nicht darum, weil jener feste Punkt über dem Gewirr der Erscheinungen verschwunden ist, den das Wort „Vernunft" meinte?

Klarer als für Spengler gibt es für Lessing so etwas wie eine an sich geltende Wahrheit. Der klare Unterschied zwischen der illusionären Wahrheit und dem, was ihr, die Illusion durchschauend, als wirkliche Erkenntnis gegenübertritt, liegt in dem Begriff der Bewußtseinsklarheit. Aber jene Bewußtseinsklarheit selbst, wie wird sie erreicht? Was nötigt uns, oder nötigt uns etwas innerlich ihr zuzustimmen, die doch, was ihren Inhalt betrifft, so garnicht in der Richtung unserer übrigen Bewußtseinsstruktur liegt? Hebt doch z. B. Lessing selber hervor, „daß es dem Menschengeiste unmöglich wäre, geschichtliche Wirklichkeit ohne Sinn vorzustellen" (S. 74). Was nötigt den Menschengeist dazu, so über seine eigene zunächst gegebene Struktur hinauszugehen, wie es doch erforderlich ist, wo er sich, den illusionären Charakter seiner Weltkonstruktion durchschauend, davon löst? Und was veranlaßt ihn dazu, mit solcher Einsicht nun auch praktisch Ernst zu machen? Mit welchem Recht auch kann man ihm das zumuten? Warum sollen wir nicht sagen und sagen dürfen: „Bewußtseinsklarheit hin, Bewußtseinsklarheit her, was geht mich das weiter an? Die Illusionen sind lebensvorteilhafter; laßt uns also sie festhalten!" Ein solches Verfahren ist ja doch rein psychologisch sehr wohl möglich. Und auch was jene Bewußtseinsklarheit selber betrifft — wer verbürgt uns denn, daß das nicht auch wieder etwas Illusionäres ist? Gewiß ist es von anderer Art, als die idealistischen Illusionen; aber könnte nicht am Ende doch auch dies andere selbst wieder eine bloße Bewußtseinsillusion sein?

Lessing spricht davon, daß dieser von ihm als der rechte gewertete Zustand des klaren Sehens „das zarteste, bedrohteste, seltenste Erzeugnis der Erde" sei, und setzt die Bewußtheitsklarheit gleich dem „urteilenden freien Gehirn". Also wird sich wohl mit der tatsächlichen Entstehung dieses feinen Gehirngebildes jene Urteilsklarheit mit allen ihren praktischen Konsequenzen ganz von selbst einstellen und dann eben zugleich mit der Gewißheit, so die Dinge richtig zu sehen. Damit sähen wir uns der Frage überhoben, warum wir denn in Bewußtseinsklarheit leben sollen, die so gar nicht erfreulich ist, und wie sich solche Bewußtseinsklarheit in uns zur Geltung bringen könne. Das alles vollzieht sich eben

mit tatsächlicher Notwendigkeit. Und ebenso einfach tatsächlich stellt ich die den vollen Klarheitszustand des Bewußtseins begleitende Gewißheit ein; sie ist eben da, genau so wie vorher die illusionäre Gewißheit da war. Das alles sind lediglich tatsächliche Prozesse, und wir ertrinken ganz eigentlich in lauter bloßer Tatsächlichkeit. Ob das aber die Frage wirklich zum Schweigen bringen wird, ob das nicht am Ende alles bloße Illusion ist, wenn es nämlich nicht mehr ist als lediglich ein uns tatsächlich Begegnendes?

5. Nun finden wir bei Lessing auch dasjenige erwähnt, was über die bloße Tatsächlichkeit hinauszuführen scheint. Er redet von einer „idealen Sphäre des Wahren" als der Summe der logischen und ethischen Normen oder der logischen „Vorformen" (Apriori) als Richtschnur der Wissenschaft und „der fordernden Welt der Ideale" als der Normen für die Verhaltungsweisen des Willens (S. 187). Von diesen Normen des Denkens und Wollens sagt er, sie „sind einsinnig in sich selber, unabhängig von Glaube und Zweifel, Gewißheit und Ungewißheit, ja sogar davon, ob sie gesehen werden oder ungesehen bleiben" (S. 188). Darum läßt sich hierüber wohl „die Einigkeit aller denkenden und wertenden Geister" erzielen als eine „Einheit anschauender reiner Erkenntnis" (S. 189). Und diese Gewißheiten nennt Lessing Vernunftnormen (S. 19).

Es ist nun aber für die Lessingsche Auffassung der Dinge charakteristisch, daß zwischen diesen Normen und dem Wirklichen eine Spannung bestehen soll. Besonders auch für das Gebiet des Praktischen konstatiert er eine „Unvermittelbarkeit von Motiv und Norm" (S. 189 Anmkg.). Der wirkliche Verlauf der menschlichen Dinge untersteht ganz anderen Gesetzen. Lediglich durch die Umdichtung der Tatsächlichkeit der menschlichen Dinge in der Geschichteschreibung gelingt eine Scheinüberwindung dieser Spannung. Hat man deren illusionären Charakter durchschaut, so hat man an ihnen nur noch Beurteilungsmaßstäbe des Wirklichen an der Hand; und das Resultat dieser Beurteilung ist ein negatives: die Feststellung des Nichtzusammenstimmens von beidem. Kein Wunder, daß bei solcher behaupteten Sachlage diese „ideale Sphäre des Wahren" im menschlichen Bewußtsein, am Chaos des Wirklichen gemessen, wie eine fixe Idee anmutet. „Es ist die großartige Erdichtung des Menschen,

so zu verfahren, als sei Kausalität das Normale. Dank dieser einen großen Vernunftforderung aber ist der Mensch eben Mensch, d. h. beurteilender Geist. Kausalität, so heißt das Gehäuse, darinnen er lebt und einzig leben kann, so wie der Krebs in seinem Panzer" usw. Dieser „Damm" „versperrt jede Aussicht und läßt uns niemals aus dem Gefängnis: Wirklichkeitswelt", oder Erfahrungswirklichkeit unseres Bewußtseins, „herauskommen" (S. 28). Eine andere solche fixe Idee ist die Idee eines „Sinnes". „Der Kern unserer Erkenntniskritik der Geschichte ist der Nachweis, daß es dem Menschengeist unmöglich wäre, geschichtliche Wirklichkeit ohne Sinn vorzustellen, weil Bewußtseinswirklichkeit schon Gestaltetsein in sich schließt" (S. 74).

So sehen wir uns hier also letztlich vor eine große Sinnlosigkeit gestellt. Mitten im Chaos des Tatsächlichen die wunderliche Tatsächlichkeit des menschlichen Bewußtseins mit ihren Vernunftnormen, die doch nichts Wirkliches zu bedeuten haben. Es gibt wohl das, was man Vernunft genannt hat. Das Vorhandensein davon vermehrt aber nur das chaotische Gesamtwirrwarr. Da bleibt in der Tat als einzige praktische Lösung die epikureisch-buddhistische.

Nun hat Lessing darin sicher Recht — und wir hoben das gleich anfänglich als bedeutsam hervor: — „Man kann niemals Vernunft und Ethik in der Geschichte selber vorfinden" (S. 19). Damit ist aber nicht auch gesagt, daß er in allem weiteren auch recht habe. Wenn er behauptet, die praktischen Ideale des menschlichen Geistes seien von keiner tatsächlichen Wirkung, die Norm sei tatsächlich nicht Motiv, so rührt das doch nur daher, daß er in ganz äußerlich empiristischer Weise am Chaos der Geschichte seine entscheidende Orientierung nimmt. Und von da aus ist man noch immer dazu gekommen, jene Ideale wohl gar für „Sparren" zu erklären. Dies aber doch nur, weil man an der Oberfläche des Gesamteindrucks hängen blieb. Darum allein sieht man nichts von der trotz allem Gegenaugenschein dennoch vorhandenen Motivationskraft eben dieser Ideale. Den Blick dafür öffnet einem das starke persönliche Erlebnis ihrer praktischen Verbindlichkeit und das darüber erwachte klare Bewußtsein dafür, daß es sich hier um ein ganz eigentliches praktisches Sollen handelt, nicht dagegen lediglich um einen Beur-

teilungsmaßstab dessen, wie es sein sollte. Also die im inneren Erleben verankerte Gewißheit von einer praktischen Motivationskraft der Vernunftideale als wirklicher Forderungen gibt einem erst den rechten Maßstab an die Hand zur Beurteilung des so durchaus unvollkommenen Gebildes der Geschichte, wie sie tatsächlich ist, nicht aber umgekehrt der unmittelbare Eindruck dieser Geschichte den richtigen Maßstab zur Einschätzung dieser Normen.

So läuft also schließlich alles hinaus auf ein eigentümliches innerliches Erleben dieser Normen und die daraus sich ergebende Gewißheit von ihnen. Das aber läßt sich niemandem andemonstrieren. „Glaubenssache" ist darum auch, ob man in diesen Normen nicht mehr zu erblicken vermag als lediglich Tatsächlichkeiten des menschlichen Bewußtseins; oder ob man in dem Bewußtsein der Normen an der Schwelle einer höheren Wirklichkeit zu stehen gewiß ist, die im Gewebe der Geschichte einen trotz alles entgegengesetzten Augenscheins entscheidenden Einschlag bedeutet und die menschlichen Dinge mit all ihrem Wirrwarr dennoch über das bloße Ebenvorhandensein hinaushebt. Wer die eigentümliche „Verbindlichkeit" dieser Normen nicht nur überhaupt irgendwie an sich erfuhr, wie das jedem Menschen begegnet, sondern in ganz persönlichem Verbindlichkeitserlebnis das Eigentümliche daran in voller Klarheit und Eindrücklichkeit zunächst einmal durchlebte, dann aber auch das Erlebte klar und scharf erfaßte, der weiß damit zugleich: zunächst einmal, daß es sich hier nicht lediglich um Beurteilungsnormen handelt; dann aber auch, daß er damit in Beziehungen eintritt, die über das bloße Ebenvorhandensein von Etwas hinausführen.

Darin könnte ihn auch nicht irre machen, wenn sich wirklich feststellen ließe, daß gerade dieses Normbewußtsein oder etwa gar die ganze Idee des verbindlich Normativen nicht empirisch als allgemein-menschliche Erscheinung nachzuweisen sei. Denn der tatsächliche unbedingte und schlechthin allgemeine Geltungscharakter dieser „Vernunftnormen", wodurch sie alles bloß Tatsächliche transzendieren, hängt nicht ab von ihrer tatsächlichen Allgemeinverbreitung, sondern hängt an ihrer wirklich erfaßten inneren Verbindlichkeit. Es mag darum eine verbindliche Norm auch nur an einem

einzelnen Punkte der menschlichen Gesamtkultur in die Erscheinung treten, wie z. B. die Idee der wissenschaftlichen Wahrheitspflicht als klares Erlebnis sich so gewiß nur im Zusammenhang unserer westeuropäischen Kultur findet, das ändert nichts an ihrer unbedingten Normativität.

Nun behauptet Spengler, die ganze Verbindlichkeitsidee sei lediglich eine Sondererscheinung der abendländischen Kultur. Speziell vom moralischen Imperativ, der charakteristischsten Form der Verbindlichkeitsidee, meint er, sie sei eine spezifische Schöpfung der faustischen Seele. Der magischen Seele des ursprünglichen Christentums dagegen und ebenso der indischen Seele sei sie fremd. Die Moral Jesu, „ein passiv-geistiges, aus dem magischen Weltgefühl als heilkräftig empfohlenes Verhalten", sei erst in „der gotischen Frühzeit innerlich in eine befehlende umgeprägt" (Spengler S. 469). Dergleichen Behauptungen kann man nur aufstellen, wenn man, den Zusammenhang Jesu mit der so ausgesprochen imperativen Ethik der Propheten ignorierend und über all das hinwegsehend, was als andringendste Gesinnungsforderung durch seine synoptischen Reden beständig hindurchklingt, in vorgefaßter Meinung ihn ganz nach dem Schema der mystisch-magischen Erlösungsreligionen umdichtet.

Das klar und deutlich Imperative der Ethik Jesu gelingt es Spengler auch darum nicht zu erkennen, weil er das imperative „du sollst" sich von seiner faustischen Seele aus zurechtkonstruiert, und zwar in einer Weise, die gerade das charakteristische Moment dabei, die innere Verbindlichkeit, nicht zu ihrem Recht kommen läßt. Er redet da von den „besonderen, in dieser Form rein westeuropäischen Phänomenen des Willens, der Kraft, der Tat", die wir als Ableitungen des Ursymbols der faustischen Seele, nämlich des grenzenlosen Raumes, aufzufassen haben (S. 464). Nachdem er so das verpflichtende „du sollst" aus dem Geiste modern-evolutionistischer Ethik im Sinne des Zukunfthaften, des Vorwärtswillens, des Imperialismus ganz eigentlich umgedeutet hat, vermag er natürlich in der Ethik Jesu davon nichts mehr zu entdecken. Und dieses spezifisch Westeuropäische ist sicher auch dem Indertum fremd. Das gilt aber darum noch lange nicht von der Idee eines verpflich-

tenden Sollens. Die lebt vielmehr überall dort, wo die Idee der Autorität vorhanden ist. Autorität ist eben doch etwas anderes als lediglich äußerliche Zwangsgeltung. Und Heteronomie sowohl als Autonomie des Sittlichen stimmen darin zusammen, daß sie beide, nur eben verschiedene, Formen der Anerkennung geltender Forderung sind; nicht aber Autonomie in Unterschied von Heteronomie selbstherrliche Eigengesetzgebung. Sehen wir aber die Dinge so, dann ist das verbindliche „du sollst" eine grundlegende Erscheinung aller geistigen Kultur, die nur eben in verschiedener Vollkommenheit in die Erscheinung tritt.

Eben daran aber haben wir die gesuchte Vernunfteinheit alles Geistigen in der Geschichte. Und hier in dieser „metahistorischen" Voraussetzung des Geistigen in der Geschichte, nicht unmittelbar in ihrer empirischen Erscheinung, liegt der Punkt, der uns über die bloße Tatsächlichkeit hinausweist. Daß das Dasein einen Sinn hat oder daß Sinn im Dasein ist, damit meinen wir, daß sich uns innerhalb dieses uns gegebenen Daseins und zwar auf dem Boden des in seiner empirischen Erscheinung gewiß sehr problembedrückten Geisteslebens der Geschichte ein Ausblick über die bloße Tatsächlichkeit hinaus in „höhere" Zusammenhänge eröffnet [1]).

Wir geben also mit Lessing den unmittelbar in der empirischen Geschichte gelegenen und dort empirisch aufweisbaren Sinn des Daseins als Illusion preis; im Gegensatz zu ihm behaupten wir einen transzendenten Sinn des Daseins, der zugleich mit demjenigen, was der geistigen Geschichte des Menschentums dennoch seine charakteristische Einheitlichkeit gibt, dem verbindlichen Sollen, unmittelbar gewiß wird, sobald dieses nur wirklich in seiner Eigenart erlebt und klar erfaßt ist. Mit Spengler verzichten wir auf die „Band-

1) Das ist nun allerdings sehr etwas anderes, als was Spengler oder Lessing unter Sinn des Daseins verstehen und was sie beide ablehnen. Für Spengler ist das Sinnvolle das durchschaubar Zweckvolle. Das ist der naive Sinngedanke jedes intelligenten Wollens. Diesen intellektualistischen Sinngedanken lehnt er ab. Der paßt nicht auf die Welt. Es ist derselbe Ordnungsgedanke, den wir bei Lessing als eine fixe Idee des Bewußtseins kennen lernten. Anstatt aber diesen Sinngedanken durch einen zutreffenderen zu ersetzen, erklären sie beide diesen ganzen Gedanken für eine — allerdings unter pragmatischem Gesichtspunkt relativ wertvolle — Illusion.

wurm"struktur der Geschichte; gegen seine Auflösung aller Einheit des Geisteslebens (und damit zugleich seiner wirklichen Besonderheit) in ein einfach gegebenes Nebeneinander von naturhaften Kulturseelen halten wir über die lediglich psychische Gleichartigkeit hinausgehend fest an einer wesentlichen Vernunfteinheit des Geistigen, die unmittelbar mit dem Normerlebnis als solchem gegeben ist und sich darum mit der sich ausbreitenden Fülle der Erscheinungen wohl verträgt, jedenfalls keine künstliche empirische Einheitskonstruktion des geschichtlichen Lebens verlangt (s. oben S. 350). Das Bedürfnis nach einer solchen ist ja auch nur vorhanden, wo unmittelbar diese gegebene Geschichte selber den Daseinssinn in sich enthalten soll.

6. Es bedarf nun noch des Nachweises, daß wir mit Spenglers Schicksalsgedanken und seiner Zwecklosigkeit „im erhabenen Sinn" nur scheinbar über die bloße Tatsächlichkeit hinauskommen, in Wirklichkeit mitten in ihr stecken bleiben.

Der Anschein des Darüberhinaus entsteht lediglich durch die Stimmungsromantik Spenglers. Dadurch, daß das bloße „schicksalhafte" Vorhandensein eigengearteter Kulturseelen mit ihrem Wachsen und Welken in Spengler ähnliche Stimmungen auslöst, wie sie auch das Blühen und Welken in der Natur auszulösen vermag, nur dem anderen Gegenstand entsprechend in stärkerer Hochspannung der Gefühle, verändert sich ja wohl für ihn d. h. ganz subjektiv die Situation dieser bloßen Tatsächlichkeit gegenüber, nicht aber verändert sich dadurch diese Tatsächlichkeit selbst. Sie ist und bleibt eine bloße Tatsächlichkeit, die eben vorhanden ist. Es ist lediglich eine Folge des Befangenseins in seinem Stimmungsrausch, wenn Spengler das nicht sieht.

Es wurde schon gesagt, daß Spengler hier unter dem Einfluß jener philosophischen Modeströmung steht, die Rickert in seinem Buch einer eingehenden Kritik unterzieht. Gerade weil diese philosophische Modeströmung es scheinbar fertig bringt, dem einfach gegebenen Leben ganz unmittelbar ein höheres Vorzeichen zu verleihen, hindert sie besonders wirksam die m. E. allein mögliche Sinnauffassung des Daseins. Um so größer ist das Verdienst des Rickertschen Buches, sowohl mit seinem Nachweis, wie so ganz

unphilosophisch, d. h. der rechten überschauenden Besinnung entbehrend diese philosophische Mode ist, als auch mit seinem energischen Hinweis auf die allein über ein einfaches Hinnehmen von bloß Tatsächlichem hinausführende Orientierung an den recht verstandenen und recht beachteten verpflichtenden Normen.

Rickerts Auseinandersetzung mit der spezifisch modernen Lebensphilosophie geht auf das Ganze dieser philosophischen Denkrichtung. Also nicht nur die besondere Art ihrer Behandlung der Wertprobleme oder ihrer „Lebensanschauung" wird dargelegt und beurteilt; auch ihre „Weltanschauung" oder ihre Auffassung des „Ganzen der Welt", die Art und Weise, wie sich ihr das Zeitlose oder Ewige darstellt und seine Beziehung zum Zeitlichen, die ihr eigentümliche Betonung des Intuitiven als des unmittelbar Erlebnishaften in der Erkenntnislehre und ihre charakteristische Abneigung gegen jeden Versuch, die unter dem Gesichtspunkt des Lebens erfaßte Wirklichkeit in ein „starres System" einzuspannen. Ueberall wird im energischen Eindringen in die innersten Motivzusammenhänge dieser modernen Denkrichtung der Nachweis geführt, wie sich in alledem die ihr eigentümliche Grundorientierung am „Leben" in charakteristischer Weise auswirkt. Und nicht nur die allgemein als solche anerkannten einflußreichsten und typischen Vertreter der Lebensphilosophie finden Berücksichtigung (Bergson, Simmel, Dilthey); auch bei andern einflußreichen Denkern der Gegenwart wird der starke und bestimmende Einfluß von dorther nachgewiesen, so bei Nietzsche, Husserl, James, Vaihinger, Herbert Spencer, und wie sie gerade von daher gewirkt haben: „Nur der Lebensphilosoph Nietzsche ist Mode geworden" (S. 22). Und indem Rickert die lebensphilosophische Tendenz in alle ihre Abwandlungen hinein verfolgt, zeigt er sie uns auch wirksam im Darwinschen Biologismus, im Malthusianismus, im marxistischen Sozialismus, in der Edelrassenbegeisterung, in der „energistischen" Kulturphilosophie Ostwalds, im erkenntnistheoretischen Pragmatismus, im Expressionismus. So gewinnen wir hier ein eindrückliches Bild von der außerordentlich weiten Wirkung der Modeströmung, unter deren entscheidendem Einfluß in individuell verschiedener Weise auch Spengler und Lessing stehen. Und es wird zugleich deutlich,

wie wichtig die Auseinandersetzung mit dieser Zeitmode für ein Denken ist, das an der Forderung festhält, daß eine Grundbedingung rechter Erkenntnis gerade in der inneren Freiheit von Modeströmungen besteht. Zugleich auch ist das Rickertsche Buch von grundlegender Bedeutung für die Auseinandersetzung mit dem von der Zeitmode emporgetragenen Buche Spenglers, auch wenn es desselben nur gelegentlich Erwähnung tut.

Rickerts kritische Auseinandersetzung mit der lebensphilosophischen Zeitströmung beschäftigt sich sehr ausführlich gerade auch mit der aus ihr resultierenden Einstellung auf ein unmittelbar intuitives Erkennen und mit der gleichfalls aus der Betonung des Lebens und unmittelbaren Erlebens in seiner Fülle sich ergebenden Abneigung gegen das System. Wir können diese wertvollen Darlegungen hier nicht weiter verfolgen [1]). Für unsern Zusammenhang von unmittelbarer Bedeutung ist seine Kritik der Metaphysik des Lebens und der Sinndeutung des Daseins vom Leben aus.

Und da ist von großer Wichtigkeit schon allein der Hinweis, wie dieses Leben, sobald als wir über das lediglich Stimmungshafte hinauszugehen versuchen, — wie das doch geschehen muß, wo es uns um klare Erfassung des Wirklichen zu tun ist, — entweder sich als eine große Unbestimmtheit erweist; oder es erfolgt eine Verengung des lediglich stimmungshaft Erfaßbaren zum Begriff des „vitalen" Lebens, was auf eine „Biologisierung" des Weltalls und damit auf Naturalismus hinausläuft (S. 74) [2]).

Die Folge dieses Versuches, durch Anlehnung an die Biologie zu der erforderlichen Bestimmtheit zu kommen, ist eine auffallende Uneinheitlichkeit „verschiedener Richtungen im Biologismus, die sich trotz der gemeinsamen Grundlage heftig bekämpfen" (S. 80). Es zeigt sich hier eben, daß die biologische Orientierung klare und einheitliche Richtlinien zu geben nicht imstande ist. So ist allein schon das Kapitel, in welchem Rickert die vier Hauptformen des

1) In einer besonderen Auseinandersetzung über das intuitive Erkennen hoffe ich darauf zurückzukommen.

2) Dies Letztere ist gerade auch bei Spengler der Fall, wenn sein Lebensenthusiasmus in dem für ihn bezeichnenden „Ursymbol" der pflanzenhaften Kulturseelen feste Gestalt und Form zu gewinnen sucht.

älteren und neueren Biologismus in ihrem Gegeneinander schildert, eine Kritik, weil ein Nachweis dessen, wie das bloße Leitmotiv des Lebens auch in dieser bestimmteren Fassung so gar nicht ein eindeutiges Prinzip des Daseinsverständnisses an die Hand gibt.

Was all dieses sich Widerstrebende verbindet und ihm heute seinen Zauber verleiht, ist lediglich das Anklingen jener allgemeinen, nicht genügend durchdachten Lebensromantik; und darüber hinaus der Gedanke, daß vom „vitalen" Leben aus alles begriffen werden müsse. Dieser Gedanke aber ist eben so unphilosophisch, wie die veraltete Forderung einer Gesamtweltdeutung von den Grundgedanken der mechanischen Naturwissenschaft es war. Ob Mechanisierung oder Biologisierung der Welt, das macht keinen Unterschied. In beiden Fällen wird eine Einzelwissenschaft mit ihren Resultaten und Methoden kritiklos verallgemeinert. „Um zu einer umfassenden Philosophie zu kommen, werden wir uns keiner Spezialwissenschaft anvertrauen" (S. 105).

Von besonderem Interesse ist für unsern Zusammenhang Rickerts Nachweis, daß vom bloßen Leben aus eine befriedigende praktische Philosophie dem Wesen der Sache nach einfach nicht möglich ist. Die Grundvoraussetzung ist hier, daß das Leben das Gut aller Güter sei. Darum müssen „alle Werte, die gelten sollen" „als Lebenswerte" erwiesen werden, d. h. „als Werte, die am Leben haften, bloß darum, weil es Leben ist" (S. 76). Halten wir uns dabei an jene allgemeine Idee des Lebens, dann kommen wir über die unmittelbare Hingabe an alles gelebte Leben überhaupt nicht heraus. Wir bleiben in dem Gedanken stecken, daß eben gelebt wird. Allenfalls an der Intensität des Lebens hätten wir einen Beurteilungsmaßstab. Der aber reicht gerade nicht zu einer klaren Orientierung über das so verschieden geartete Inhaltliche des Lebens. Aller und jeder Lebensinhalt kann in höchster Intensität gelebt werden. So bleiben wir auch hier in der einfachen Erlebnistatsache stecken.

Besser bestellt scheint es mit dem Biologismus, sofern hier anstatt an das Erleben überhaupt an ein bestimmtes, nämlich das „vitale" Leben gedacht ist. Also scheint hier ein greifbarer Maßstab vorhanden. Was es diesem vitalen Leben zu bedeuten hat, danach

bemißt sich der Wert des einzelnen. Aber die Voraussetzung ist falsch. Ist wirklich, wie hier vorausgesetzt, das einfache vitale Leben Wert in sich selbst, dann wäre ja doch „das einfache Vegetieren" der Güter höchstes. Vielmehr ist es allemal erst der besondere Gehalt, der dem Leben seinen Wert verleiht. Wo wir zum Leben Stellung nehmen, kennen wir immer noch etwas anderes, als das bloße Leben, „Eigenwerte", die dem bloßen Leben erst seinen Wert verleihen (S. 136). „Daß der Sinn des Lebens das Leben selber sei", ist „eine sinnlose Phrase" (S. 130). „Das bloß vitale Leben bleibt stets eine Tatsache, die da ist, und von der sich weiter nichts sagen läßt, als wie sie beschaffen ist" (S. 166).

Die letzte Entscheidung gegen die Lebensphilosophie liegt aber in der Erkenntnis, daß es nicht nur unmöglich ist, die Kulturwerte als einfache Lebenswerte zu verstehen; die Kultur „muß" vielmehr „sogar in ein negatives Verhältnis zum Leben gebracht werden" (S. 156). Das läßt sich auf allen Gebieten des Kulturlebens nachweisen. Ueberall ist das der entscheidende Schritt, daß bloße Lebenswerte „zu Gunsten von Eigenwerten abdanken". „Vom biologistischen Standpunkt müßte diese Umwertung als ‚Entartung' bezeichnet werden. Für die Entwicklung der Kultur bedeutet sie einen Höhepunkt" (S. 157). Es ist eben jenes Auftauchen innerer Verbindlichkeiten eigentümlicher Art, worin mitten in allen ihm anhaftenden Unfertigkeiten das geistige Leben der Geschichte jene höhere Einheit besitzt, von der schon die Rede war.

Wie wir diese Dinge bezeichnen sollen, ob wir besser von Eigenwert reden oder von innerer Verbindlichkeit, das ist eine Frage sekundärer Art. Das Entscheidende ist, daß wir sie klar in ihrer Eigenart sehen. Und das bleibt der einzige Weg, über den Naturalismus (auch einer bloßen Lebensphilosophie, wie immer sie sich ausschmücken mag), hinauszukommen und der Frage nach einem Sinn des Daseins ernsthaft zu Leibe zu gehen.

Kritische Berichte.

Die Missionsapologetik in der neueren Missions-Literatur.

Von

Privatdozent Lic. Dr. R. F. Merkel in Halle.

Allmählich beginnt man innerhalb der Missionswissenschaft die Frage zu lösen, welche die Diskussion schon längere Zeit beschäftigt, ob eine gesonderte Missionsapologetik als notwendiger Bestandteil dieser Disziplin seine Berechtigung hat. Eine befriedigende Lösung des Problems wurde vor allem durch eine zu enge und einseitige Terminologie erschwert, die eine anders betonte Einstellung des Begriffs zu verbieten schien. Denn wie schon das Wort „Mission" eine bestimmte nähere Bezeichnung erfordert, um eine verwirrende Zweideutigkeit zu verhindern, so hatte man sich auch gewöhnt, den Begriff der Apologetik der heimatlichen Praxis entsprechend in negativ-defensiver Richtung zu umgrenzen. Gegenüber Warnecks erstmaliger großzügiger Forderung einer „missionarischen Apologetik d. h. einer Verteidigung der christlichen Glaubenswahrheiten gegenüber den noch herrschenden nichtchristlichen Religionen" (Evangelische Missionslehre I, 1892, S. 44 f.) bedeutete Bornemanns („Einführung in die evangelische Missionskunde", 1902, S. 6 f.) entschiedene Ablehnung einer selbständigen Missionsapologetik, der sich auch noch Schmidlin „Einführung in die Missionswissenschaft" (1917 S. 137) glaubte anschließen zu sollen, eine nicht zu rechtfertigende Verengung der gerade der Missionswissenschaft gestellten Aufgaben. Denn wenn schließlich doch Bornemann und Schmidlin (Katholische Missionslehre im Grundriß, 1919, S. 250 ff.) die gründliche Auseinandersetzung mit den fremden Religionen als ein wesentliches Moment einer wissenschaftlichen Behandlung der Missionsprobleme anerkennen, so ist nicht einzusehen, weshalb sie diesem für die Mission so charakteristischen Problem die gesonderte Erörterung absprechen wollen. Für ein so weitschichtiges Gebiet, wie es heute die Missionsapologetik umfaßt, fehlt innerhalb der

bisherigen theologisch-philosophischen Apologetik sowohl der Raum wie die speziell-praktische Orientierung.

Schon vor mehr als fünfzig Jahren hatte der Bahnbrecher der Missionswissenschaft Karl Graul diese Aufgabe zu umschreiben versucht und in seiner programmatischen Erlanger Habilitationsrede „Ueber Stellung und Bedeutung der christlichen Mission im Ganzen der Universitätswissenschaften" (1864 S. 11) sich folgendermaßen geäußert: „Die Missionswissenschaft treibt entschieden einer „Allgemeinen Mythologik" zu, worin vom christlich-philosophischen Standpunkt aus gehandelt wird von Wesen und Ursprung des Mythus; worin die verschiedenen Mythologien nach ihren unterscheidenden Merkmalen charakterisiert werden; worin von den religiösen Grundanschauungen des Gesamtheidentums die Rede ist; worin die historischen Zusammenhänge zwischen den einzelnen heidnischen Systemen zur Sprache kommen; und worin der religiös-sittliche Gehalt der einzelnen heidnischen Systeme auf der Goldwage der christlichen Offenbarung gewogen wird". Was hier Graul in der charakteristischen Formulierung seiner Zeit zum Ausdruck bringt, dazu hat ein halbes Jahrhundert später der eine Reihe von Jahren im Dienst unter den Tamulen in Südindien als Missionar tätig gewesene Kieler Missionsdozent H. W. Schomerus in seiner instruktiven Schrift: „Das Geistesleben der nichtchristlichen Völker und das Christentum" (1914) mit aller Entschiedenheit aufgefordert. Er hält es für völlig ausgeschlossen, daß das Christentum jemals die Schicht der Intellektuellen eines Kulturvolks entscheidend zu beeinflussen vermöge, solange es sich einer Auseinandersetzung mit dem Geistesleben des zu missionierenden Volks und dessen religiösen und philosophischen Besitzstand entziehe. Mit starken Gründen sucht er zu beweisen, wie solche Berührung mit den Fremdreligionen ein sympathischeres Verständnis derselben anbahnt und dadurch auch den überragenden Wert der eigenen Religion erst recht in die Erscheinung treten läßt. Aehnliche Gesichtspunkte waren schon auf der Edinburger Weltmissions-Konferenz 1910 namentlich von den im Außendienst stehenden Missionaren geltend gemacht worden, s. den IV. Band des Konferenzwerks, das den Titel trägt: The Missionary Message in relation to non-Christian religions (S. 52 f. u. ö.). So mußte es also doch zu denken geben, wenn immer wieder gerade von den aus der Praxis hervorgegangenen Missionstheoretikern auf eine systematische Auseinandersetzung mit den heidnischen oder besser mit den nicht-christlichen Religionen gedrungen wurde.

In richtiger Erkenntnis dieser Lage hat denn der bekannte Professor für Missionswissenschaft an der Universität Berlin D. J. Richter seiner jüngst erschienenen „Evangelischen Missionskunde" (1920) einen eigenen

(III.) Abschnitt: „Auseinandersetzung des Christentums mit den nichtchristlichen Religionen (Missionsapologetik)" S. 87—194 eingefügt, nachdem er schon in seiner Habilitationsschrift über „Weltmission und theologische Arbeit" (1913) auf das Problem einer gesonderten Missionsapologetik nachdrücklichst hingewiesen hatte. „Es scheint, daß das Werk der Missionsapologetik bald noch eine umfassendere Bedeutung erlangen wird als die, die Missionare auf den einzelnen Gebieten im Ringen mit den ihnen gegenüberstehenden Formen des Heidentums auszurüsten. Wenn die Anzeichen nicht täuschen, rückt mit dem Fallen der Schranken zwischen den Völkern und den Religionen und dem „Zusammenschrumpfen" der Erde die Zeit schnell näher, wo die ganze Menschheit in einen Entscheidungskampf um ihren religiösen Wahrheits- und Lebensbesitz eintritt" (S. 96). Gerade dieser Abschnitt erhöht den Wert des neuen Buchs von Richter und regt weitergehende Erörterungen an. Berühren sich doch die beiden vorangehenden Abschnitte: „Die biblische Begründung" der Mission (I) sowie die „Missionslehre" (II) mehr als manchmal wünschenswert mit den Ausführungen in G. Warnecks bahnbrechender „Evangelischer Missionslehre", während der die „Missionsgeschichte" behandelnde (IV.) Abschnitt als eine recht brauchbare Ergänzung der bekannten Geschichte der protestantischen Missionen von G. Warneck angesehen werden kann. Freilich legt sich der Gedanke nahe, ob nach dem Vorhandensein der gut eingeführten Warneckschen Missionsgeschichte dieses letzte Kapitel in der vorliegenden Form überhaupt nötig war und nicht statt dessen eine die großen geschichtlichen Linien herausarbeitende kritische Würdigung der Missionsbewegung vergangener Jahrhunderte am Platz gewesen wäre. Denn auch für die Missionskunde ist es nicht ohne Bedeutung, die im Lauf der Geschichte der Ausbreitung des Christentums wirksamen Probleme und grundlegenden Erfahrungen für die Gegenwart auszuwerten.

Wenn wir uns nun einer Erörterung des bereits erwähnten III. Kapitels Missionsapologetik zuwenden, so erheischt eine fruchtbare Gestaltung des Referats eine breitere prinzipielle Grundlegung der damit verbundenen mannigfachen Probleme.

Die Stellung der Christenheit gegenüber den Fremdreligionen war im Lauf der Geschichte durchaus nicht einheitlich und folgerichtig, da je nachdem das polemische oder apologetische Moment vorwog. Charakteristisch dafür ist die verschiedenartige Orientierung der Apologeten gegenüber den damaligen religiösen Erscheinungsformen, indem sie einerseits gegen die heidnische Volksreligion und ihre Götterwelt eine intransigent-polemische Haltung einnahmen, während sie andererseits sich das Rüstzeug der philo-

sophisch-heidnischen Gedankenwelt im apologetischen Interesse aneigneten. Und es darf wohl angenommen werden, daß die in den Apologien vorgetragenen Argumente bei einzelnen Heiden werbende Kraft besaßen, wenn uns auch darüber fast nichts bekannt ist [1]). Denn die lebendige Berührung mit der heidnischen Religion mußte immer wieder zu einer gegenseitigen Auseinandersetzung zwischen den einheimischen Nationalreligionen und der mit neuen religiösen Werten auftretenden christlichen Fremdreligion führen. Das apologetische Moment tritt in der Folgezeit merklich da zurück, wo wie bei der Berührung mit den germanischen Völkern das Christentum zugleich als Träger einer überlegenen Kultur auftritt. Hier wiegt, wie aus spärlichen Resten einer der Missionspropaganda dienenden Literatur noch erkennbar ist, das polemische Moment vor, das in rational-dialektischer Weise die Ohnmacht der heidnischen Götterwelt zu erweisen sucht. Wo hingegen das Christentum einer Kulturreligion gegenüber, wie es z. B. der anfänglich gewaltig sich ausbreitende Islam gewesen, eine mehr defensive Stellung einzunehmen genötigt war, da lenkte die Auseinandersetzung beider Religionen sehr bald in die Bahnen einer wissenschaftliche Grundsätze anstrebenden Apologetik ein. Dafür sind die Schriften eines Raymundus Lullus, eines Thomas von Aquin, dessen 1259/64 verfaßte Summa contra Gentes hauptsächlich gegen die Mohammedaner gerichtet ist, ein deutlicher Beleg. Mit dem Fehlen jeder praktischen Nötigung erlahmte in den folgenden Jahrhunderten innerhalb der theologischen Wissenschaft das Bedürfnis einer geistig-religiösen Auseinandersetzung mit anderen Religionen fast gänzlich oder es bewegte sich alles, was in dieser Richtung geschrieben wurde, in traditioneller Anlehnung an überkommenes Lehrgut. So waren denn auch fast ausschließlich politische Ereignisse die Ursache, weshalb die Theologen der Reformationszeit sich mit dem Glauben der Türken beschäftigten; ein tiefergehendes Interesse an der Eigenart dieser religiösen Erscheinungsform lag ihnen völlig fern. Und eigentlich bis in die jüngste Zeit blieb die Dogmatik von religionsgeschichtlichen Problemen zumeist unberührt, da diese Fragen außerhalb ihres Erkenntnis- und Erfahrungsgebiets zu liegen schienen. Denn wo die biblische Heilsgeschichte als alleinige Erkenntnisquelle und das christliche Heilsbewußtsein als einziges Erfahrungsgebiet gilt, da gibt es im letzten Grund keine zentralen Fragen der Apologetik. Apologetik in diesem Sinn will antworten „auf das Warum des christlichen Glaubens, aber auf ein Warum, welches nicht von außerhalb her an den Christen gestellt wird, sondern welches er sich selbst stellt, nicht um seine Glaubens-

1) S. A. von Harnack, Mission und Ausbreitung des Christentums I 1915, S. 346 f.

gewißheit zu stützen, geschweige um sie zu begründen, sondern im Interesse der christlichen Gnosis" (Fr. H. R. von Frank).

Erst die in der Gegenwart erneut einsetzende Berührung mit außerchristlichen Religionsbildungen drängt zu einer vergleichenden Wertung der höchsten religiösen Inhalte, und es ist lebhaft zu begrüßen, daß H. Stephan in seiner „Glaubenslehre" den mannigfachen Problemen nachgegangen ist, welche sich aus der Stellung des Christentums zu den fremden Religionen ergaben (§ 26–28). „Neben die innere Auseinandersetzung, in der das Leben des Christentums sich speist und erweitert, tritt die äußere, die Tat der Weltmission. Denn der Glaube betrachtet nicht nur die vorchristliche Religionsgeschichte als Wegbereiter für seinen eigenen Gang durch die Welt und sucht nicht nur beständig einzelne Seelen aus der Heidenwelt zu seiner Höhe emporzuheben, sondern er möchte alle Religion mit seiner größeren Kraft ergreifen, in seinem Sinne entwickeln und endlich einfügen in seine eigene Gemeinschaft. In solcher Weltmission größten Stils kommt der Gedanke der Weltreligion zum Abschluß" (S. 257). Damit erst stellt die Systematik die bisher behauptete offenbarungsgeschichtlich-spekulative Ueberlegenheit des Christentums auf eine breitere religionshistorisch fundamentierte Basis, wodurch das Christentum nicht nur als der Höhepunkt, sondern auch als der Konvergenzpunkt aller Entwicklungslinien der Religion, ja als die zentrale Zusammenfassung aller religiösen Erscheinungsformen und die Eröffnung eines prinzipiell neuen überweltlichen Lebens immer deutlicher erkennbar wird[1]). Wie in diesem Sinne die systematische Wissenschaft eine Erweiterung ihres Arbeitsgebietes erstrebt, so wird sie geneigt sein, auch die aus der Auseinandersetzung des christlichen Glaubens mit den nichtchristlichen Religionen sich ergebenden Probleme und Erkenntnisse eingehend zu verwerten (vgl. 1920, S. 461 ff.).

Ein wesentliches Moment der von Richter erfolgreich angebauten Disziplin bildet neben der unentbehrlichen Kenntnis der fremden Religionen ihre einfühlend-vorurteilsfreie Beurteilung. Und vielleicht war gerade die gegensätzliche Einstellung des Missionars gegenüber der als widergöttlicher Irrtum angesehenen heidnischen Glaubenswelt mit ein Hauptgrund, weshalb die Missionsapologetik bisher einer methodisch-zuverlässigen, religionswissenschaftlich-fruchtbaren Behandlung entbehrte. Mit Recht stellt nunmehr Richter die Forderung auf, „die Wahrheitselemente des religiösen sittlichen und intellektuellen Anschauungs- und Kulturschatzes in Sitte und Folklore" auch beim fremden Volk sorgfältig zu erheben, um durch Bloß-

1) Vgl. dazu meinen Aufsatz: „Die Bedeutung der Missionswissenschaft für die Theologie" in Allg. Miss.-Ztschr. Jahrg. 1920 Heft 11 und 12.

legung der tiefsten religiösen Bedürfnisse sowie der geistig-ethischen Veranlagung desselben „Anknüpfungspunkte für die Heilsbotschaft des Evangeliums" zu finden und dadurch eine sittliche Erneuerung herbeizuführen. „Diese Beurteilung erfordert viel christlichen Takt und Wahrheitssinn, denn es darf das Heidentum weder grau in grau gemalt noch von der gerade bei warmherzigen Missionaren sich leicht einstellenden Sympathie für ihr Volk idealisiert werden; vor allem dürfen nicht vorgefaßte, vermeintlich biblische Konstruktionen über die Entstehung und das Wesen des Heidentums die Richtlinien geben, und die Forschung nicht in das Schema des eigenen dogmatischen Systems eingezwängt werden" (S. 91). Und gerade eine in Missionskreisen weitverbreitete Anschauung preisgebend weist Richter darauf hin, daß „das früher geltende Theologumenon von einer „Uroffenbarung", die durch Schuld der Heiden bis auf kümmerliche Reste verloren gegangen sei, sich weder aus der Bibel (auch nicht aus Röm. 1, 19 ff) noch aus der religionsgeschichtlichen Erfahrung beweisen lasse". „Das Christentum will selbst dem barbarischen Heidentum gegenüber nicht nur auflösen, sondern auch erfüllen. Es ist deshalb keineswegs Spielerei oder Liebhaberei, wenn der Missionar die Schutthaufen des Heidentums nach Goldkörnern durchsucht; der Glaube an das bessere Selbst der vor ihm stehenden Wilden ist die Voraussetzung für seine Geduld und der goldene Schlüssel zu seinem Erfolge" (S. 101). Mit diesen erfreulich weitherzigen Worten werden die Richtlinien aufgezeigt, welche eine historisch-psychologische Analyse des die Religion der primitiven Völker betreffenden umfangreichen Materials ermöglichen. Und es ist vor allem wertvoll, daß der Verfasser in diesem Zusammenhang dem Problem der Bekehrung einen besonderen Abschnitt widmet. Wohltuend berührt es auch hier, wenn Richter im Hinblick auf die Mannigfaltigkeit der Lebensführungen und die Differenziertheit auch der primitiven Psyche auf das pietistisch-methodistische Schema von Sünde, Buße und Gnade bei der Heidenbekehrung kein allzugroßes Gewicht legt und vielmehr eine das erhöhte und verfeinerte moralische Bewußtsein berücksichtigende pädagogisch-psychologische Vermittlung der christlichen Glaubenslehre befürwortet.

Freilich leidet die Behandlung dieses Problems unter den gleichen Schwierigkeiten wie die gesamte Darstellung der einzelnen Religionen in dem ganzen Abschnitt des Buchs. So ist z. B. Richter genötigt, an getrennten Stellen S. 101 ff. und S. 151 f. die religionswissenschaftlich überaus wichtige Frage der Entscheidung für das Christentum zu berühren, deren synthetische Behandlung für die Systematik überaus förderlich wäre. Eine wirklich fruchtbare Darstellung der Religionsgeschichte muß sich auch von der bisher

üblichen geographisch-atomisierenden Betrachtung freimachen und durch eindringende Vergleichung der verschiedenen religiösen Erscheinungsformen die großen Entwicklungslinien der Vorstellungs- und Glaubensinhalte immer mehr herausarbeiten. Von beträchtlichem Gewinn würde es daher auch gewesen sein, wenn Richter eine synoptische Wertung der zentralen religiös-statutarischen Lebensformen, wie es z. B. der Gottes- und Offenbarungsbegriff, der Erlösungsgedanke, das Heiligkeitsbewußtsein u. ä. ist, versucht hätte. Gewiß wird das Studium des Missionars zunächst der Religion des seinen Wirkungskreis bewohnenden Volkes zugewandt sein; allein es bleibt eine sehr wichtige Aufgabe der missionswissenschaftlichen Systematik, den Blickpunkt der Betrachtung zu erweitern und die Beobachtungen des Einzelnen einem größeren Zusammenhang einzufügen. Allmählich müssen wir einen immer tieferen Einblick in die seelische Struktur sowie in die Art des Denkens und die Weise des Empfindens bei den fremden Religionen uns verschaffen, da ohne einfühlendes Nacherleben eine wirksame Auseinandersetzung mit den nichtchristlichen Glaubensformen schwer möglich ist. Doch dies sind Forderungen, deren Erfüllung der Zukunft überlassen bleibt. Einstweilen begnügen wir uns gerne mit den bisher erarbeiteten Ergebnissen der Forschung und nehmen es dankbar hin, wenn ein so bewährter Missionsfachmann energisch Probleme aufgreift, mit denen sich noch Generationen befassen werden.

So ist gerade, seitdem das Christentum mit dem Konfuzianismus in Berührung kommt, die Frage immer wieder von neuem erörtert worden, ob das Christentum hier auflösen oder erfüllen solle. Schon der erste Herausgeber einer Uebersetzung der „Gespräche" (Lun-yü) des Meisters Kung, der Jesuitenpater Couplet, spricht es in der umfangreichen Einleitung des Werkes Confucius Sinarum Philosophus sive Scientia Sinensis latine exposita, Paris 1687, offen aus, es sei bei der ausschließlichen Autorität des Konfuzius in China zu begrüßen [1]), daß jener Philosoph gleichsam als Wegbereiter der evangelischen Heilsbotschaft bei seinen Volksgenossen angesehen werden könne, da man nicht ohne freudige Bewunderung in seinen Schriften so viele Stellen tiefer Lebensweisheit zu finden vermöge. Und der Chinamissionar Paul Kranz hat einen vielverbreiteten Traktat verfaßt, der „die Welterlösungsreligion Jesu als die Vollendung des Konfuzianismus" [2]) erweisen sollte.

1) S. mein Buch über „Leibniz und die Chinamission", Leipzig 1920, S. 17 f.

2) Erschienen als Flugschrift des Allg. Evang.-Prot. Missionsvereins (1898). Dieser Missionsverein hat schon bei seiner Gründung 1884 als

In ganz ähnlicher Weise schreibt nun auch Richter: „Dem Konfuzianismus gegenüber ist das Christentum in der glücklichen Lage, zunächst in weitem Umfang zustimmen zu können. Wenn man kaum ein Buch aus der indischen heiligen Literatur wagen kann unverkürzt und unemendiert zu veröffentlichen, weil schließlich in allen anstößige Stellen vorkommen, so sind dagegen die Klassiker des Konfuzianismus von Anfang bis zu Ende einwandfrei und sittenstreng. Die ethischen Grundsätze und die vielfach feinen und treffenden sittlichen Regeln des Konfuzius und seiner Schüler enthalten zwar im ganzen eine hausbackene Moral; aber sie ist gut und praktisch" (S. 113). Dabei läßt es sich Richter nicht entgehen, darauf hinzuweisen, welchen Sympathien gerade die optimistisch-utilitaristische Morallehre des Konfuzius bei den Aufklärungsphilosophen wie Christ. Wolff begegnete. Vor allem aber erscheint es höchst bemerkenswert, wie nicht selten die praktische Erfahrung bestrebt ist, Aeußerungen einer erhöhten Lebensbekundung in den großen Zusammenhang eines allseitig-schöpferischen Gotteswirkens im Geistesleben der Menschheit einzureihen. Diese religionsgeschichtlich bedeutsamen Tatsachen bedingen nicht nur eine charakteristische Ausweitung unseres religiösen Denkens, sondern geben uns auch einen ungeahnt tiefen Einblick in die Teleologie einer allgemein-menschlichen Heilsgeschichte. Oder sollte es nicht von providentieller Bedeutung sein, wenn das chinesische Denken den religionsphilosophischen Begriff Tao hervorgebracht hat, der in einzigartiger Weise ethische Prinzipien und metaphysische Spekulationen umfaßt. Als „planmäßige Anlage und Daseinsäußerung des Universums" ist das Tao zugleich die Quelle „alles Guten, des Segens, das summum bonum". Dieser Begriff aber deckt sich, worauf Richter noch hätte hinweisen können, in auffallender Beziehung mit dem hellenistischen Logosbegriff; und es gibt vielleicht keine adäquatere Uebertragung des Wortes λόγος (Joh. 1, 1) als in der chinesischen Bibelübersetzung mit dem Zeichen für Tao. Vielleicht wäre es hier auch angebracht gewesen zu betonen, was erst S. 145 gelegentlich nachgeholt wird, „daß nämlich gerade die tiefsten und stärksten religiösen Bedürfnisse, an welche die christliche Predigt erfolgreich anknüpfen kann, auch im chinesischen Religionsleben in den Sekten ihre Befriedigung suchen". Beweis dafür ist z. B. die Sientien-Sekte, deren „ausgesprochene Sympathie für die christliche Lehre" ein Chinakenner wie

Zweck seiner Tätigkeit in seinen Statuten bezeichnet (§ 2), „christliche Religion und Kultur unter den nichtchristlichen Völkern auszubreiten in Anknüpfung an die bei diesen schon vorhandenen Wahrheitselemente" und als Aufgabe (§ 3 c), das „Studium der nichtchristlichen Religionen zu fördern".

J. M. De Groot in seinem Werk: Sectarianism and religious persecution in China besonders hervorhebt.

Im Gegensatz zu anderen Abschnitten dürfte die Behandlung der Religion Japans etwas zu kurz geraten sein. Sie leidet schon daran, daß an verschiedenen Stellen des Buchs S. 117 ff. und 168 f. einzelne Erscheinungsformen derselben berührt werden. Dies ist um so mehr zu bedauern, als gerade die Entwicklung dieser religiösen Sondergebilde für den Missionsapologeten manches beachtenswerte Problem enthält. So haben einige Sekten des Sukhavati-Buddhismus wie die Jodo-shu und Jodo-Shin-shu-Sekte eine religiöse Struktur angenommen, die in merkwürdiger Weise sich christlichen Lehren nähert und deshalb eine ernstliche Auseinandersetzung erforderlich macht. Uebt doch dieser geläuterte und modernisierte Buddhismus nicht allein im ostasiatischen Kulturkreis eine große Anziehungskraft aus, sondern er wirbt bereits durch Predigt und religiöse Erbauungsliteratur als „Religion der Vernunft" um die Gunst des Abendlandes. Wenn Richter diese Sekten, ebenso wie die vom Buddhismus beeinflußte Tenri Kyo Kwa, nur flüchtig streift, so leitet ihn vielleicht dabei die Ansicht, daß diese Sekten vorerst nur auf kleine Kreise beschränkt sind. Allein es wäre doch zu bedenken, worauf C. Clemen, Die nichtchristlichen Kulturreligionen II, 1921 S. 112 mit Recht hinweist, daß jene Sekten „sich gewiß mit der Zeit noch weiter ausbreiten werden, ja schließlich die ganze Religion, aus der sie hervorgegangen sind, umgestalten können."

Eine unabsehbare Fülle von Problemen tut sich dem Missionsapologeten auf bei Berührung mit den Religionen Indiens. Sagt doch schon P. Wurm in seiner heute noch beachtenswerten „Geschichte der indischen Religion" (1874): „Was das Heidentum leisten kann in theologischem Denken, das hat kein Volk so frühzeitig, mit so staunenswerter Konsequenz und mit so nachhaltigem Einfluß auf das ganze Volksleben versucht wie das indische" (S. 1). Ja bereits Bartholomäus Ziegenbalg bekennt in der Vorrede einer handschriftlich noch vorhandenen Abhandlung[1]) mit dem Titel: „Nidi Wunpa oder Malabarische Sitten-Lehre, Bestehende in sechs und Neunzig feinen Gleichnissen und Lebens-Reguln, so da vor mehr als sieben Hundert Jahren von Einem ostindischen Heyden in Malabarische versen geschrieben" aus dem Jahre 1708: „Da ich Endlich Gäntzlich zu dem vermögen kam, daß ich ihre (der Tamulen) eigen Bücher lesen konte, und inne wurde, daß unter ihnen eben diejenigen Philosophischen disciplinen gantz ordentl. dociret würden, die etwan in Europa unter den Gelehrten

1) Das Manuskript befindet sich in der Ostindischen Missionsbibliothek des Halleschen Waisenhauses.

möchten Tractiret werden, auch daß sie ein ordentliches ausgeschriebenes Gesetz hätten, daraus alle Theologische materien müssen deriviret und demonstriret werden. So wurde ich dadurch in große Verwunderung gesetzet, und Bekam eine sehr große Begierde aus ihren Eigenen Schriften von ihrem Heydenthum recht gründlich unterrichtet zu werden." Aus diesen wenigen, aber gewichtigen Zeugnissen hervorragender Missionsmänner erhellt zur Genüge, welche Bedeutung gerade einer gründlichen apologetischen Auseinandersetzung zwischen der indischen Gottes- und Weltanschauung und der christlichen Glaubenslehre zukommt. Und es ist darum lebhaft zu begrüßen, daß J. Richter einzelne besonders charakteristische Vergleichspunkte, wie den Gottesgedanken, die Seelenwanderungslehre und das Karmagesetz, die Erlösungslehre, die Heilandsvorstellungen, das indische Lebensideal einer eingehenderen Analyse unterzieht. Der gedrängte Raum gestattet es nur an wenigen Stellen die lehrreichen Ausführungen des Verfassers näher zu beleuchten und zu ergänzen.

Die „Grundtendenz" der entgegengesetzten Gottesanschauungen möchte Richter dahin bestimmen, daß der Hindu ausschließlich die Immanenz Gottes betone, während der Christ an der Transzendenz Gottes festhält. Wenn sodann die metaphysisch-spekulativen Ideen der Samkhya-Philosophie und des Vedanta-Systems zu erläutern versucht wird, so hätte nicht verschwiegen werden dürfen, daß selbst der Gottesbegriff der kirchlichen Theologie durch die philosophischen Ueberlieferungen des Altertums grundsätzlich beeinflußt wurde, weshalb auch die obige Antithese den vorliegenden Tatbestand unzutreffend wiedergibt. Erkennen wir doch immer deutlicher, wie die Gottesanschauung abhängig ist von der Struktur des Denkens und der Tiefe des religiösen Erlebens. Die spekulativen Ideen sind durchaus nicht immer die ausschlaggebenden Momente bei der Bildung einer Gottesanschauung, was schon daraus ersichtlich, daß die zumeist volkstümlichen indischen Sekten eine charakteristische Konzentration des Gotteserlebens darstellen. Richter sieht darin „Beweise des bei dem tiefreligiösen indischen Volke unausrottbaren Hungerns nach einem persönlichen Gott" (S. 144). Wie der Systematiker in steigendem Maße bedacht sein muß, die Modalitäten des Gottesbewußtseins und der Frömmigkeit aus den Lebensformen der Religion zu verstehen, so wird auch der Missionsapologet nicht außer acht lassen dürfen, daß die Lebensäußerungen der Frömmigkeit durch die kulturelle und individuelle Struktur des religiösen Subjekts bedingt sind. Typisch dafür ist die merkwürdige Verwobenheit von pantheistischen und monotheistischen Ideen in dem berühmten Erbauungsbuch aller Inder, der Bhagavadgita, worin beide Glaubensformen fast durchweg ganz so behandelt

werden, als ob zwischen ihnen gar kein Unterschied bestehe, weder dem Werte noch dem Inhalte nach“ [1]). In der Tat ziehen sich monotheistische Ideen durch fast alle Perioden der indischen Religionsgeschichte hindurch, obwohl das indische Denken seiner ganzen Struktur nach stets einem akosmistischen Theopanismus zuneigte. Während wir in der Geschichte der abendländischen Gottesanschauung ein charakteristisches Schwanken zwischen Transzendenz und Immanenz, zwischen Deismus und Pantheismus beobachten, war in Indien die Spekulation über das Göttliche fast immer mit akosmistisch-theopanistischen Gedanken unterbaut, für die sich Berührungspunkte auch mit den erhabensten neutestamentlichen Aussagen über Gott Röm. 11, 36; Act. 17, 28 finden lassen.

Die schon erwähnte Bhagavadgita, ohne deren genaue Kenntnis kein Missionar nach Indien ausreisen sollte, ist auch das Hohelied der Bhakti, der gläubigen und vertrauensvollen Gottesliebe. „Sowohl auf dem Weg der Erkenntnis wie auf dem der selbstlosen Pflichterfüllung führt die Liebe zu Gott mit unbedingter Sicherheit zum Ziel“ [2]). Und gerade dieser an einzelnen Stellen wundervoll hervorleuchtende „Glaube an die Liebe Gottes zu den Menschen und an seine daraus entspringende Gnade und Vergebung der Sünde“ sowie „die an den Menschen gestellte Forderung der gläubigen Gottesliebe“ hat stets von neuem den Vergleich mit der neutestamentlichen Gedankenwelt nahelegt [3]). So meint jüngst wieder G. Fuchs in seinem Aufsatz über „Die Bhagavadgita und das Evangelium [4]) angesichts der „überraschenden Parallelen insbesondere in den Aussprüchen des Herrn“, daß man auf manches Wort dieser 3000 Jahre alten Dogmatik sein Zeugnis anwenden möchte: Du bist nicht ferne vom Reiche Gottes!“ Der „tief innerliche Zug in der Andachtslehre der Bhagavadgita“ erinnert ihn „an die Glaubensinnigkeit der Johannesschriften „und erweckt seine Freude darüber, „daß nach der Wahrnehmung der alten christlichen Apologeten der göttliche Logos auch in den außerchristlichen Religionen, so auch in der Religionsphilosophie der Bhagavadgita Eingang gefunden“. Und offen bekennt G. Fuchs: „Das kann zu einer Wegbereitung werden fürs Evangelium“. Da eine gegenseitige Beeinflussung religionshistorisch ausgeschlossen erscheint, so haben wir hier nach R. Ottos treffender Formulierung einen besonderen Fall von ‚Konvergenz der Typen‘ vor uns, der nicht bloß für den Vertreter der Religionswissenschaft, sondern ebenso auch für den Missionsapologeten von höchstem Interesse ist. Es würde darum

1) S. R. Garbe, Indien und das Christentum, 1914, S. 231.
2) Garbe a. a. O. S. 242. 3) Garbe a. a. O. S. 244.
4) Missionspädagogische Blätter, hgb. von Gottfr. Simon 1921 Heft 1.

lehrreich gewesen sein, wenn J. Richter diese Gedankengänge und Analogien eingehender verfolgt hätte, zumal er willig anerkennt, daß sich daraus „Anknüpfungspunkte für die Missionspredigt ergeben, z. B. das persönliche Verhältnis zu dem persönlich erfahrenen Gott, Liebe als die normale Stellung zur Gottheit, dankbarer Lobpreis für empfangene Gnade als die Grundstimmung" (S. 131). Dabei hätte sich auch zeigen lassen, worauf der Indologe Ernst Windisch in seiner Rede: „Die altindischen Religionsurkunden und die christliche Mission" (Lpzg. 1897) hinweist, welche tiefgreifenden Gegensätze beide Glaubenswelten trennen. Auf S. 24 der genannten Rede lesen wir: „Nicht die Gnade Gottes ist es, die vergibt, sondern die Hingabe an die Gottheit als solche hebt unmittelbar die Sünde auf. Es ist das ein echt indischer, aber nichtchristlicher Gedanke", der auch in der Opfervorstellung zum Ausdruck kommt, daß man nämlich durch das Opfer Glück und Heil erzwingen könne. Die indische „Gottesliebe" (bhakti) ist „nicht ethisch" orientiert, „nicht ein freier Gehorsam gegen einen Willen Gottes", sondern, wie Rich. Fröhlich „Das Zeugnis der Apostelgeschichte von Christus und das religiöse Denken in Indien" (1918) S. 8 richtig bemerkt, „übersittliche, mystische Versenkung in die Gottheit".

Die beiden Pole, um die sich letzten Endes alles religiöse Erleben dreht, sind die Gottesvorstellung und der Erlösungsgedanke. Und namentlich in Indien war die Frage der Erlösung seit Jahrtausenden das bestimmende Motiv aller religiösen Epochen. Unablässig quälte den Hindu das Problem: Wie vermag „die von dem Doppelgesetze der Seelenwanderung und des Karma in endlosen Wiedergeburten durch die Zeiten gejagte Einzelseele aus diesem Strudel" sich zu lösen und „zur Reinheit, Freiheit und Ruhe" zu gelangen? Den Weg zu diesem heißersehnten Ziel wollen die Erlösungslehren der verschiedenen hinduistischen Religionssysteme zeigen, sei es durch Wissen und Erkenntnis oder als höchste Stufe durch demütige Hingabe und Versenkung in Gott (bhakti), durch ‚Gelassenheit' des Willens und aller Seelenkräfte in Gott, durch Verzicht auf alles eigene Bemühen im Gefühl völliger Hilflosigkeit (prapatti). Aufrichtig habe ich es bedauert, daß J. Richter bei der Bearbeitung dieses Abschnitts das grundlegende Buch von H. W. Schomerus „Indische Erlösungslehren. Ihre Bedeutung für das Verständnis des Christentums und für die Missionspredigt" (1919) wohl noch nicht benutzen konnte, sonst hätte er gewiß aus dieser für die Missionsapologetik überaus wichtigen Darstellung reichen Gewinn gezogen. Nicht allein die sorgfältige Analyse der Erlösungslehren der Upanisaden, des Samkhya, des Yoga, der Bhagavadgita, des Vedanta, des Ramanuja, des Saiva-Siddhanta gewährt einen tiefen Einblick in die indische Glau-

benswelt, sondern auch die beiden Schlußabschnitte über „die Bedeutung der indischen Erlösungslehren für das Verständnis des Neuen Testaments" sowie „für die Evangeliumsverkündigung in Indien" enthalten auf Grund praktischer Erfahrung sachkundige Anregungen und Aufschlüsse für den Missionstheoretiker. Denn wenn J. Richter in seinen Ausführungen über die indischen „Heilande" (S. 142 ff) als entscheidenden Zug in der christlichen Erlösungslehre den „menschgewordenen Gottessohn" betrachtet, so hätte er nicht übersehen dürfen, daß auch bei den Hindu „der religiöse Lehrer, der Guru oder Satguru, als Inkarnation Gottes" beim Erlösungswerk eine große Rolle spielt. „Gott selbst komme in der Gestalt eines menschlichen Lehrers zu der vorbereiteten Seele und vollende die Erlösung." Dabei ist das „Hauptmerkmal eines Erlösers nach indischer Auffassung, daß er sich im Besitz des wahren Wissens befindet, d. h. ein Jivan muktan ist". Ist nun der Inder gewillt, so folgert H. W. Schomerus a. a. O. S. 199 f., Jesu die Würde eines Jivan muktan zuzuerkennen, dann darf der christliche Prediger die Ueberzeugung hegen, daß ein Verständnis für Jesus als den Erlöser langsam sich anbahnt. Zum mindesten muß darum der Schlußsatz J. Richters (S. 144): „Ein Heiland als Mittler des Heils im christlichen Sinne ist im Hinduismus nach der gesamten Struktur des Denkens unmöglich" mißverständlich wirken. Zum andern aber hätte es sich der so kundige Verfasser nicht entgehen lassen sollen, bei der Erwähnung der Frage des modernen Indien: Krishna oder Christus? [1]) die Forschungen der Indologie über die Abhängigkeit des Krischnaismus vom Christentum zu verwerten [2]), da diese kritischen Ergebnisse gerade für den Apologeten von nicht zu unterschätzender Bedeutung sind. Bilden doch besonders „die Elemente, welche bereits aus dem Christentum in die Lehren hinduistischer Sekten" eingedrungen sind, wertvolle Anknüpfungspunkte für die evangelische Botschaft.

Am Ende seines Buchs wirft H. W. Schomerus im Hinblick auf einen Artikel des evangelischen Missionars R. Gordon Milburn die Frage auf: Empfiehlt sich ein indisches Altes Testament? zu der sicherlich auch J. Richter Stellung genommen hätte, wenn sie ihm bekannt gewesen wäre. Ausgehend von dem Gedanken, daß das Christentum doch nicht ausschließlich als eine Erfüllung der alttestamentlichen Religion anzusehen sei, schlägt R. G. Milburn vor, aus den bedeutsamsten Stücken der religiösen Literatur Indiens (Rigveda, Upanisaden, Bhagavadgita, Dhammapada u. a.) eine Art Altes Testament zusammenzustellen, das den Erweis wunderbaren

1) S. auch Wilh. Dilger, Krischna oder Christus? Eine religionsgeschichtliche Parallele (1904).

2) Vgl. dazu Garbe, Indien und das Christentum, 1914, S. 254 ff.

göttlichen Wirkens auch außerhalb des heilsgeschichtlichen Organismus erbrächte. Sagt doch H. W. Schomerus a. a. O. S. 219 mit Recht: „Man könne im Christentum nicht die absolute Religion sehen und erwarten, daß es einmal wirklich Weltreligion werde, wenn man nicht annimmt, daß es schließlich in jeder Religion eine Brücke gibt, die zum Christentum hinzuführen geeignet ist, daß es in jeder Religion Elemente gibt, als deren Erfüllung und Vollendung das Christentum angesehen werden darf." Und tut man wirklich so unrecht, wenn man den Himmelsgott Varuna, die erhabenste, höchste und reinste Göttergestalt im Rigveda, dem mosaischen Jahwe an die Seite stellt? Was Leop. von Schroeder im ersten Band seines unvollendeten Werks: „Arische Religion" (1914) über den Glauben an ein „höchstes, gutes, schöpferisches Wesen" der arischen Urzeit schreibt, löst die Ueberzeugung aus, daß wir darin eine providentielle Vorbereitung „auf die Predigt von dem einen großen Gotte, dem Vater im Himmel, zu welchem Jesus Christus seine Jünger aufblicken und beten lehrte", sehen dürfen. Vermag nun auch H. W. Schomerus aus praktischen Gründen dem Vorschlag Milburns nicht beizustimmen, so muß doch weiterhin die Verwendung des gesamten alttestamentlichen Schrifttums in der Missionspraxis den allerschwersten Bedenken unterliegen. Wenn A. von Harnack neuerdings in seinem ‚Marcion' das vielumstrittene Diktum geprägt hat, daß „die Konservierung des Alten Testaments als kanonische Urkunde im Protestantismus seit dem 19. Jahrhundert die Folge einer religiösen und kirchlichen Lähmung sei", dann mag angesichts des steigenden Widerspruchs religiöser Denker Ostasiens gegen verschiedene Teile dieser heiligen Schrift, der sich merkwürdigerweise mit Argumenten der ersten griechischen Gegner des Christentums berührt[1]), für den Missionsapologeten die Marcion-Harnacksche Stellung zum Alten Testament doppelter Erwägung wert erscheinen.

Sehr eingehend behandelt schließlich Richter das Problem der Auseinandersetzung des Christentums mit dem Islam, wobei er auch in kurzen Zügen die Geschichte derselben seit dem Auftreten des Islam zu schildern unternimmt. Leider konnte dabei der ausführliche geschichtliche Ueberblick in Gottfr. Simons fast gleichzeitig (1920) erschienener Arbeit „Der Islam und die christliche Verkündigung" nicht berücksichtigt werden, wie ja auch die übrigen Darlegungen dieser trefflichen „missionarischen Untersuchung" über die „Offenbarungsfrage" (Bibel und Koran), „den Gottesglauben", den „Mittlerglauben an Mohammed", „die letzten

1) Vgl. J. Geffcken, Zwei griechische Apologeten, 1907, S. 259 Anm.

Dinge (Eschatologie)" und „die Aufgabe der christlichen Verkündigung" zu verwerten unmöglich war. Manche Erörterungen Richters hätten dadurch eine wesentliche Vertiefung und Bereicherung erfahren. Der besonderen Schwierigkeit der Missionsapologetik gegenüber dem Islam, die neben der sprachlichen vor allem in der anscheinend „weitgehenden Gemeinschaft" des beiderseitigen religiösen Besitzstandes besteht, ist sich J. Richter wohl bewußt; er mahnt S. 192 f. bei der Missionspredigt vor Mohammedanern, „den Irrweg der mittelalterlichen Polemik zu vermeiden und den unfruchtbaren Versuch zu machen, von den Mysterien des christlichen Glaubens, besonders von der Trinität, der Gottessohnschaft Christi u. dgl. ihren Ausgang zu nehmen. Sie wird auch nicht in der Grundlegung versuchen, den moslemischen Gottesbegriff umzugestalten. Sie wird mündlich und schriftlich sich durchweg so zu halten bemühen, daß der Moslem durch sie nicht geärgert oder sein Fanatismus nicht aufgestachelt, sondern er vielmehr angezogen wird. Sie wird sich also aller Ausfälle gegen Mohammed und noch mehr aller Lästerungen gegen Allah enthalten, die leider in der mittelalterlichen antiislamischen Literatur einen breiten Raum einnehmen. Sie wird sich vielmehr peinlich bemühen, dem Islam gerecht zu werden, weil sie nur dann bei den ehrlichen und frommen Moslemen auf ein aufmerksames Gehör und eine wohlwollende Erwägung rechnen darf".

In einer theoretischen Einführung in die Missionswissenschaft hätte wohl auch ein kürzerer Abschnitt über das Problem einer „Christianisierung der heidnischen Sprachen" nicht fehlen dürfen, wie es die Schriften bzw. Arbeiten von C. Meinhof „Die Christianisierung der Sprachen Afrikas" (1905), W. Dilger „Das Ringen mit der Landessprache in der indischen Missionsarbeit" (1903), J. Warneck „Die Christianisierung der batakschen Sprache" (in: Missionswissenschaftliche Studien für Prof. D. Gustav Warneck (1904) S. 237 ff.) nahelegen. Ist es doch für die religiöse Verkündigung bei der Uebertragung oder Weckung neuer Gefühlsmomente von grundlegender Bedeutung, ob an entsprechende religiöse Worte angeknüpft werden kann oder ob durch sprachliche Analyse neue Ausdrücke für den begrifflichen Inhalt geprägt werden müssen. Erheben sich dort religionswissenschaftlich wichtige Fragen über die Brauchbarkeit der vorgefundenen religiösen Termini (vgl. dazu die vielerörterte, bis heute noch unentschiedene Termquestion in China), so wird uns hier ein tiefer Einblick in das Denken und Glauben der Anhänger einer fremden Religion erschlossen. Wenn die historisch-philologische Forschung in steigendem Maße erkennen läßt, welche Bedeutung in der urchristlichen Missionsepoche der Umprägung eines der antiken Frömmigkeit entnommenen Begriffs in die christliche Gedankensphäre

zukommt, so darf gerade in der heutigen Mission, wo die sprachlichen Verhältnisse noch viel schwieriger liegen, nicht außer acht gelassen werden, welchen Mißverständnissen und Hemmnissen die Uebertragung der neuen Botschaft in die Sprache des fremden Volks ausgesetzt ist (vgl. dazu auch Joh. Warneck, Paulus im Lichte der heutigen Heidenmission, 1914, S. 235 ff.).

Im Ringen um die Selbständigkeit der Missionswissenschaft als theologischer Disziplin darf Richters Evangelische Missionskunde (ebenso wie Schmidlins Katholische Missionslehre im Grundriß) als bestimmender Faktor angesehen werden. Gibt doch die Fülle und Mannigfaltigkeit der behandelten Probleme eine Ahnung davon, welch weitschichtiges Gebiet der missionswissenschaftlichen Forschung obliegt. Es war deshalb keine leichte Aufgabe, den umfangreichen Stoff unter großen Gesichtspunkten einem geschlossenen Ganzen einzuordnen. Und daß dies Richter unter Einbeziehung vieler neuer Problemstellungen im besten Sinne wohlgelungen ist, dient seiner Wissenschaft zur kräftigen Förderung und bedeutet namentlich durch die großzügige Bearbeitung einer Missionsapologetik einen wesentlichen Fortschritt über G. Warnecks vorzügliche „Missionslehre“ hinaus.

Zur Besprechung eingegangene Bücher.

Albertz, Martin: Die synoptischen Streitgespräche. 1921. 166 S. Trowitzsch & Sohn, Berlin. M. 15.—.

Archiv f. Religionspsychologie. II./III. Bd. 1921. 311 S. J. C. B. Mohr, Tübingen. M. 90.—, geb. M. 100.—.

Boehmer: Luther und der 10. Dezember 1520. 1921. 48 S. Breitkopf & Härtel, Leipzig. M. 4.20.

Bredt, Joh. Victor: Neues evangel. Kirchenrecht für Preußen. 1921. 621 S. Georg Stilke, Berlin. M. 100.—, geb. M. 115.—.

Estudios Franciscanos Nr. 170. 1921. 80 S. Direccion y Administración, Sarriá.

Euler, Otto: Dantes Göttliche Komödie. 1921. 196 S. Volksvereins-Vlg. Mch.-Glad. M. 7.20.

Feldmann, F.: Deutsche Gedichte. 1921. 480 S. Volksvereins-Vlg. Mch.-Gladbach. M. 8.—.

Festgabe für A. von Harnack. 1921. 406 S. J. C. B. Mohr, Tübingen. M. 120.—.

Flugblatt-Verzeichnis. 1921. 21 S. Ev. Preßvbd. f. Westf., Witten. M. 3.—.

Hodgkin, L. Violet: Schweigender Dienst. 1921. 63 S. J. C. B. Mohr, Tübingen. M. 6.—, geb. M. 12.—.

Hofer, Hans: Christentum und Persönlichkeit. 1921. 38 S. Westd. Luther-Vlg., Witten. M. 2.—.

Jordan: Luther und der Reichstag zu Worms in seinen eigenen Zeugnissen. 1921. 62 S. Breitkopf & Härtel, Leipzig. M. 5.60.

Lang, August: Reformation und Gegenwart. 1918. 339 S. Meyersche Hofbh., Detmold.

Leitfaden für die Bezirkshelfer der Leipziger Kirchgemeinden. Von Gerh. Börner. 1921. 28 S. Paul Eger, Leipzig.

Macchioro, Vittorio: L'eresia noetiana (2 Expl.). 1921. 22 S. Detken & Rocholl, Napoli.

Marescb, Maria: Elisabeth Landgräfin von Thüringen. 1921. 158 S. Volksvereins-Vlg., Mch.-Gladbach. M. 18.—.

Mulert, Hermann: Gebetserhörung, Freiheitsglaube, Gottesglaube. 1921. 62 S. J. C. Hinrichs, Leipzig.

Neurath, Otto: Anti-Spengler. Gg. D. W. Callwey, München.

Przybylski, L.: Freideutschtum und Bibelchristentum. 1921. 14 S. Westd. Luther-Vlg., Witten. M. 1.—.

Reinhardt, Karl: Poseidonios. 1921. 474 S. C. H. Beck, München. M. 60.—, geb. M. 75.—.

Rohrbach, Paul: Gottes Herrschaft auf Erden. 1921. 154 S. Karl Rob. Langewiesche, Königstein. M. 7.20.

Schaeder, Erich: Die Sündlosigkeit Jesu und ihre Bedeutung für unsere Heiligung. 1921. 40 S. A. Deichertsche Verl.-Buchhdlg., Leipzig. M. 6.—.

Schmidt, P. W.: Der strophische Aufbau des Gesamttextes der vier Evangelien. 1921. 43 S. Administr. d. „Anthropos", St. Gabriel, Mödling b. Wien. M. 8.—.

Spengler: Pessimismus. Gg. Stilke, Berlin.

Weidel, Karl: Jesu Persönlichkeit. Eine Charakterstudie. 1921. 128 S. Carl Marhold, Halle a. S.

Werkdermann, H.: Ich weiß Bescheid. Ein Kampfbüchlein gegen die Freidenker. 1921. 121 S. Westd. Luther-Vlg., Witten. M. 6.—

Das Irrationale.

Eine begriffliche Untersuchung.

Von

Professor Friedrich Traub in Tübingen.

1. Die Religion irrational. 2. Das Irrationale bei Otto. 3. Das Irrationale bei Heim. 4. Das Irrationale bei Stephan. 5. Definition: irrational und antirational. Die dreifache Irrationalität der Tatsächlichkeit, der Werthaftigkeit, der Ueberweltlichkeit. 6. Die Religion antirational? Die Antinomien des Erkennens? 7. Die Antinomie des Bösen? 8. Die Antinomien des religiösen Denkens. 9. Ihre Lösung.

1.

Der Titel scheint auf den ersten Blick einen Widerspruch in sich zu schließen: begrifflich und irrational. Ist nicht das Begriffliche das Rationale? Und ist nicht das Rationale das Gegenteil des Irrationalen? Letzteres ist zweifellos richtig. Nur folgt daraus nicht, daß die rationale Untersuchung des Irrationalen einen Widerspruch in sich schließen müßte. Vielmehr ist es eine notwendige Aufgabe der rationalen Untersuchung, das Irrationale in seiner Eigenart und zwar gerade in seinem Unterschied vom Rationalen herauszustellen. Diese Aufgabe hat sie auch gegenüber der Religion. Die Erkenntnis, daß die Religion es mit dem Irrationalen zu tun hat, ist heute zum Gemeingut geworden. Dies vor allem deshalb, weil die Religionswissenschaft ihre nächste Aufgabe nicht mehr darin sieht, die Wahrheit der Religion zu beweisen. Das hat immer wieder dazu geführt, die Religion zu rationalisieren. Die Apologeten, die Scholastiker, die Altprotestanten, die Rationalisten, die spekulativen Philosophen und Theologen sind alle bald mehr bald weniger dieser Gefahr erlegen. Die moderne Religionsforschung ist ihr

nicht mehr in demselben Maße ausgesetzt, weil sie ihre nächste Aufgabe nicht mehr darin sieht, die Wahrheit der Religion zu beweisen, sondern ihr Wesen zu beschreiben. Man will die Religion zunächst nehmen, wie sie ist. Man will sie sich selbst aussprechen lassen. Ehe man fragt, ob die Aussagen der Frömmigkeit wahr sind, will man sich einmal darüber klar werden, was denn diese Aussagen selbst sind, was ihr Inhalt ist und was ihre psychologische Form. Dann, wenn diese Frage beantwortet ist, kann auch die zweite gestellt werden, ob die Religion mit ihren Aussagen recht hat. Erst die Tatsachenfrage, dann die Rechts- oder Wahrheitsfrage [1]). Jene erste zu stellen und zu beantworten, bildet die nächste und dringendste Aufgabe der Religionswissenschaft.

Dann aber, wenn diese Aufgabe klar erkannt und mit Ernst in Angriff genommen wird, kann auch der irrationale Charakter der Religion nicht übersehen werden. Er drängt sich unwiderstehlich auf mit der Wucht des Tatsächlichen. Das gilt von allen Religionen. Es gilt auch von der christlichen, obwohl gerade sie mehr als andere zur Rationalisierung herausfordert; wenn man die Tatsachen reden läßt, kann auch hier das irrationale Element nicht übersehen werden. Es kommt in den Urkunden der alt- und neutestamentlichen Religion immer wieder zum Durchbruch. „Fürwahr, du bist ein verborgener

1) Das Dilemma: quaestio facti oder quaestio juris in Beziehung auf die Religion sucht R. Winkler (oben S. 103 ff.) unter Berufung auf Husserls „Wesensschau" außer Geltung zu setzen. Neben der Religion als tatsächlicher und als geltender gebe es noch ein Drittes: das „phänomenologisch" erfaßte „Wesen" der Religion, das vor allem auch die religiöse Wahrheitsüberzeugung in sich schließe. Ich kann hier in eine Beurteilung der unter den Philosophen selbst viel umstrittenen „Wesensschau" Husserls nicht eintreten, setze vielmehr die Möglichkeit voraus, das Wesen der Religion „phänomenologisch" zu erfassen. Aber läßt sich dann die Frage unterdrücken: ist dieses „Wesen" und die in ihm enthaltene religiöse Wahrheitsüberzeugung nun bloß gegeben oder geltend? Dieses „Wesen" scheint mir so wenig ein Drittes zwischen Gegebensein und Gelten zu sein, daß es selbst wieder die Frage: „gegeben oder geltend?" aus sich hervortreibt. Im übrigen verweise ich auf meine beiden Aufsätze: „Theologie, Religionspsychologie, Metaphysik" ZThK 1915 S. 93 ff. und insbesondere „Zur Dogmatik" Monatschr. f. Pastoraltheol. 1918 S. 232—236, ferner auf Faber: „Prinzipienfragen der Religionspsychologie" Schwäb. Heimatgabe für Th. Häring S. 28 ff.

Gott, der Gott Israels, der Heiland." „Gott wohnt in einem Licht, da niemand zukommen kann." „Meine Gedanken sind nicht eure Gedanken und meine Wege sind nicht eure Wege." „Wie gar unbegreiflich sind seine Gerichte und unerforschlich seine Wege! Denn wer hat des Herrn Sinn erkannt und wer ist sein Ratgeber gewesen?" „Wer bist du denn, der du mit Gott rechten willst? Spricht auch ein Werk zu seinem Meister: warum machst du mich also? Hat nicht ein Töpfer Macht, aus einem Klumpen zu machen ein Gefäß zur Ehre und das andere zur Unehre?" Solche Bekenntnisse, die sich beliebig vermehren ließen, sind ebensoviele Zeugnisse für das Irrationale in der christlichen Religion. Auch die wissenschaftliche Erforschung der Religion kann sich dieser Tatsache nicht entziehen. Sie trägt ihr heute in so weitgehendem Maße Rechnung, daß das Irrationale schon in Gefahr gerät, zum Modebegriff, zum Schlagwort zu werden. Und wie es dabei zu gehen pflegt, steht die Wirkung, die von solchen Schlagworten ausgeht, in umgekehrtem Verhältnis zu der Klarheit, mit der sie angeeignet und verstanden werden. Auch wenn sie von ihren Urhebern durchaus klar gedacht sind, was freilich auch nicht immer der Fall ist, können sie doch auf die Masse verwirrend wirken. Auch dem Begriff des Irrationalen droht etwas von dieser Gefahr. Es dürfte nicht ganz umsonst sein, seinen Sinn und sein Recht einer erneuten Prüfung zu unterziehen.

2.

Ottos Buch über das Heilige trägt den Untertitel: „über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen." Er unterscheidet zwei Merkmale im Gottesbegriff, rationale und irrationale. Zu jenen gehören die Prädikate Geist, Vernunft, Wille, Allmacht, Wesenseinheit, Bewußtheit (1. Aufl. S. 1), aber auch Liebe, Erbarmen, Hilfswilligkeit (S. 34). Irrational dagegen ist die Idee des Heiligen, das nur nicht mit sittlicher Vollkommenheit verwechselt werden darf. Es steckt darin ein Mehr, das im Sittlichen nicht aufgeht und für das Otto die Kategorie des Numinosen geprägt hat. „Da sie vollkommen sui generis ist, so ist sie wie jedes primäre und elementare Datum nicht definibel, sondern nur erörterbar. Man kann dem Hörer zu ihrem

Verständnis nur dadurch helfen, daß man versucht, ihn durch Erörterung zu dem Punkt seines eigenen Gemüts zu leiten, wo sie ihm dann selber sich regen, entspringen und bewußt werden muß." Gegenüber dieser Abgrenzung des Rationalen und Irrationalen drängt sich freilich die Frage auf, ob es richtig ist, die Prädikate der Liebe, des Mitleids, des Erbarmens als rationale zu bezeichnen? Die erbarmende Liebe, die verzeihende Gnade wird von dem Frommen immer wieder als ein unbegreifliches Wunder erlebt. Er empfindet dieses Erlebnis als schlechthin „irrational". Auch das wird man fragen dürfen, ob nicht auch von der Liebe Gottes dasselbe gilt, wie vom Numinosen, daß sie nicht „definibel" ist. Wie soll ich einen Menschen zur Erkenntnis der Liebe Gottes führen, als eben so, daß ich ihn „durch Erörterung zu dem Punkt seines eigenen Gemüts" hinleite, auf welchem ihm verständlich wird, was Liebe Gottes bedeutet? Es ist freilich ein Unterschied zwischen den ethischen Merkmalen der Gottesidee und der Kategorie des Numinosen. Das Heilige ist in der Tat eine Kategorie sui generis, die auch vom Gedanken des göttlichen Erbarmens und Mitleids sich abhebt. Nur scheint mir der Unterschied nicht der von rational und irrational zu sein, sondern der des offenbaren und verborgenen Gottes. Was unter die Kategorie des Numinosen fällt, das ist der verborgene Gott; was als Liebe, Mitleid, Erbarmen erscheint, das ist der offenbare Gott. Aber der Gegensatz von offenbar und verborgen deckt sich nicht mit dem von rational und irrational. Der Gedanke des verborgenen Gottes schließt freilich nur irrationale Merkmale in sich; aber auch im Gedanken des offenbaren Gottes sind nicht bloß rationale, auch in ihm sind irrationale Merkmale enthalten. Ja man kann fragen, ob er wirklich rationale Elemente enthält und nicht vielmehr die ganze Gottesidee irrational ist, nicht bloß der verborgene, sondern auch der offenbare Gott? Auch die sog. metaphysischen Eigenschaften Gottes sind keineswegs rational, wie sie leicht erscheinen können, wenn man sie „metaphysisch" nennt. Jedenfalls der christliche Gottesgedanke scheint mir seinem ganzen Umfang nach nicht rational, sondern irrational zu sein. Man kann darüber freilich verschieden denken und wird immer wieder geneigt sein gewisse Merkmale der christlichen Gottesidee als rational in

Anspruch zu nehmen. Aber daß die Merkmale der Liebe, des Mitleids, des Erbarmens als irrational zu werten sind, das wird dem Empfinden des Frommen selbst mehr entsprechen, als wenn man dieselben als rational in Anspruch nimmt.

Man kann allerdings einwenden, daß es schließlich einem jeden frei stehen müsse, seine Begriffe zu bestimmen, wie er es für richtig hält. Aber diese Freiheit hat ihre Grenzen an den Tatsachen und dem herrschenden Sprachgebrauch. Jedenfalls aber müßte die einmal gegebene Begriffsbestimmung konsequent und einheitlich durchgeführt werden. Das ist aber bei Otto nicht der Fall. In der Kritik des Schleiermacherschen Religionsbegriffs heißt es: „mit ‚Sich abhängig fühlen' meint Schleiermacher ‚Sich bedingt fühlen' und entwickelt darum dieses Moment der ‚Abhängigkeit' ganz logisch in seinen Paragraphen von ‚Schöpfung und Erhaltung'. Das Korrelat zur ‚Abhängigkeit' wäre auf seiten der Gottheit die Kausalität, nämlich Allursächlichkeit und Allesbedingendheit. Das aber liegt zunächst gar nicht im unmittelbaren ‚frommen Gefühle' so, wie wir es im Momente der Andacht auffassen und analysieren, darin. Das gehört vielmehr durchaus auf die rationale Seite der Gottesidee, läßt sich in Begriffen scharf entwickeln und hat einen ganz anderen Quell seines Ursprungs" (S. 21). Hier schwebt anscheinend ein ganz anderer Begriff des Rationalen vor, als da, wo auch Mitleid und Erbarmen Gottes als rational gewertet werden. Hier ist rational das verstandesmäßig Begreifbare. Nach diesem Maßstab wären Mitleid und Erbarmen Gottes gerade nicht rational, sondern irrational. Ein andermal wird erklärt: „Wo immer man für den lebendigen Gott und für den Voluntarismus gestritten hat, da stritten Irrationalisten gegen Rationalisten" (S. 25). Also der Gedanke des „lebendigen Gottes" ist irrational, also auch wohl der Gedanke der Liebe, des zwecksetzenden Willens, des guten Willens d. h. die Merkmale der Gottesidee, welche zuerst unter die rationalen gerechnet wurden. Der ursprüngliche Begriff des Irrationalen, der auf das Numinose beschränkt worden war, ist doch nicht festgehalten. Unwillkürlich bricht die Erkenntnis durch, daß auch solche Merkmale, die zunächst als rational bezeichnet wurden, doch in Wahrheit irrational sind.

3.

Neben Otto steht Heim als Vertreter des Irrationalen in der Theologie. Sein Begriff des Irrationalen ist jedoch wesentlich anders orientiert, als der Ottos. Nach ihm ist alles das irrational, was weder aus dem reinen Denken abgeleitet noch aus der Erfahrung kausal erklärt werden kann, das rein Tatsächliche, das einfach gegeben ist durch eine unableitbare, unerklärbare „schicksalhafte" Setzung. Der Ausdruck „Schicksal" soll zunächst ein rein neutraler sein. Er soll noch keine Aussage darüber enthalten, ob wir diese irrationale Setzung als blinden Zufall oder als Offenbarung von Willensmächten anzusehen haben. Er soll lediglich die reine Tatsächlichkeit, das schlechthinige Gegebensein zum Ausdruck bringen. Irrational ist hienach dasjenige, was man in der Scholastik das Kontingente genannt hat: das Tatsächliche, „Zufällige" im Gegensatz zum Begrifflichen, Notwendigen. Nun ist deutlich, daß Ottos und Heims Begriffe des Irrationalen, ohne sich zu widersprechen, doch ganz verschieden orientiert sind. Otto faßt bestimmte Inhalte ins Auge und urteilt von den einen: sie sind rational, von den andern: sie sind irrational. Heim sieht zunächst vom Inhalt ab und faßt lediglich die formale Kategorie der schlechthinigen Setzung ins Auge, um in ihr das Irrationale zu fassen. Nur läßt sich dann an Heim dieselbe Beobachtung machen, wie bei Otto, daß sein Begriff nicht eindeutig ist. Und zwar in doppelter Hinsicht. Einmal unterschiebt sich der reinen Tatsächlichkeit unter der Hand der Gesichtspunkt des Wertes. Um dies zu sehen, müssen wir noch etwas weiter ausholen und auf die Grundfrage zurückgehen, von der Heim ausgeht: warum bin ich gerade der, der ich bin und nicht ein anderer? warum bin ich gerade hier an diesem Punkt des Raums, warum gerade jetzt in diesem Punkt der Zeit? Aus dem reinen Denken läßt sich diese Frage nicht beantworten. Rein logisch betrachtet besteht schlechterdings keine Notwendigkeit, daß ich gerade der bin, der ich bin, daß ich gerade im jetzigen Zeitpunkt lebe und mich gerade an diesem Raumpunkt befinde. Auch der kausale Schluß aus der Erfahrung kann mir keine Auskunft geben. Er kann mir wohl zeigen, daß das Ich, Jetzt und Hier mit kausaler Notwendigkeit sich aus der

unmittelbaren Vergangenheit ergibt, diese Vergangenheit aus einer früheren und diese aus einer noch früheren usf. bis ins Unendliche. Aber warum die Struktur der Vergangenheit gerade so ist, daß das Ich, Jetzt und Hier als notwendiges Ergebnis herauskam, das bleibt schlechterdings unerklärlich. Die Urstruktur des Wirklichen muß immer als schon gegeben vorausgesetzt werden. Sie beruht auf einer schlechthin irrationalen Setzung, die nicht abgeleitet und nicht erklärt werden kann, sondern einfach da ist. Wenn man der Heimschen Gedankenführung bis zu diesem Punkte folgt, so wird man nicht weiter geführt als zu dem Gedanken einer völlig neutralen, wertfreien Tatsächlichkeit. Das ist der Sinn der Irrationalität. Aber damit begnügt Heim sich nicht. Schon daß er im Anschluß an Spengler diese Tatsächlichkeit Schicksal nennt, läßt vermuten, daß er ein „Mehr" hineinlegt. In dem Wort Schicksal klingt ja beides an, die Empfindung einer unwiderruflichen Tatsächlichkeit und die Empfindung irgendwelchen Werts. In der Tat hat Heim in jenes Tatsächlichkeitsurteil, auf das man zunächst geführt wird, ein Werturteil hineingelegt. Er redet von einer „Majestät" der Setzung, von einem „heiligen Mutterschoß des Daseins", von einer „Weihe des Daseins", von einer „höheren Hand". Hier unterschiebt sich deutlich der Tatsächlichkeit ein Wert. Als reine Tatsächlichkeit ist die Ursetzung weder heilig, noch unheilig, noch hat sie eine Weihe, eine Majestät. Durch den gefälligen Schicksalsbegriff wird die Vermengung des Wertfreien und des Werthaften verdeckt und gewinnt der Begriff des Irrationalen einen viel reicheren Inhalt, als derjenige ist, der ihm zukommt, wenn er nicht mehr bezeichnet als die einfache Tatsächlichkeit des Ich, Jetzt und Hier. Genauer: er wird jetzt Bezeichnung eines Inhalts, während er ursprünglich Bezeichnung einer bloßen Form war.

Aber noch nach einer andern Richtung erfährt der Begriff eine Wandlung. Das Irrationale, haben wir zunächst gesehen, ist das Kontingente. Es ist aber auch, wie sich nun weiter ergibt, das Widerspruchsvolle. Das Irrationale wird zum Antirationalen. Ja, man wird sogar sagen dürfen: diese Bedeutung des Begriffs ist bei Heim die primäre: irrational = antirational. Selbstverständlich ist diese Gleichung nicht. Wenn man das Kontingente als irrational

bezeichnet, so ist damit nicht gesagt, daß es auch antirational sein müßte. Die Irrationalität bedeutet einfach die unableitbare Tatsächlichkeit. Ein Widerspruch braucht darin nicht zu liegen. Das ist auch bei Heim da nicht der Fall, wo er von irrationaler, schicksalhafter Setzung redet. Aber da, wo er von der Irrationalität der Erfahrungsformen redet (Raum, Zeit, Subjekte), denkt er an die Widersprüche, welche in diesen stecken sollen, und dann wird ihm das Irrationale zum Antirationalen. In allen jenen Formen sei immer ein Und mit einem Oder verknüpft und darin liege ein Widerspruch. So zunächst in der Form der zeitlichen Aufeinanderfolge. Der Zeitpunkt a könne nicht gleichzeitig mit dem Zeitpunkt b sein: entweder a oder b — und doch müssen wir beide als gleichzeitig setzen. Denn nur wenn wir a und b zusammenschauen, können wir die Aufeinanderfolge von a und b konstatieren. Zum Oder-Verhältnis tritt also ein Und-Verhältnis. Und ähnlich wie bei der stetigen Zeitstrecke sei es bei der stetigen Raumstrecke und bei dem Verhältnis der verschiedenen Subjekte. Entweder ich oder du und doch zeigt die Wirklichkeit ein „Ich und Du". Das Zusammensein des Und- und Oderverhältnisses aber, das in allen Erfahrungsformen zu beobachten ist, schließt einen Widerspruch in sich. Wenn der Satz gilt: entweder a oder b, so kann nicht gleichzeitig der andere gelten: a und b. Und doch müssen wir immer beide bejahen. Wir bewegen uns in fortwährenden Widersprüchen, und an dieses Widerspruchsvolle der Erfahrungsformen ist gedacht, wenn dieselben irrational genannt werden. Es wäre aber die Richtigkeit der Heimschen Beweisführung vorausgesetzt — ebenso richtig oder vielmehr richtiger, sie als antirational zu bezeichnen.

Somit ergibt sich: bei Otto und Heim, den Hauptvertretern des Irrationalen, ist dieser Begriff keineswegs identisch und bei jedem von beiden ist der Begriff kein ganz eindeutiger. Insbesondere bei Heim lassen sich drei Bedeutungen unterscheiden: irrational ist 1) = tatsächlich 2) = werthafte Tatsächlichkeit 3) = antirational.

4.

Noch an einem andern Werk der jüngsten Vergangenheit läßt sich dieselbe Beobachtung machen: der Glaubenslehre von Horst Stephan. Zunächst schließt er sich ganz an Otto an, wenn er erklärt: „Der Glaube ist unendlich vielseitiger als das Vertrauen. Er schließt Andacht, Kreaturgefühl, Ehrfurcht, Demut, Seligkeit, Freude ein, die ganze reiche Stufenleiter dessen, was in dem Erlebnis des Gottes beschlossen ist, dessen Gnade in seiner unendlichen Herrlichkeit, in seiner unbedingen Irrationalität wurzelt. Darum ist die altprotestantische Erklärung zu einseitig und zu rational, die im Glauben allein die misericordia dei betont" (S. 37). Also irrational ist die göttliche Herrlichkeit, rational die göttliche Barmherzigkeit und daher die altprotestantische Betonung der fiducia misericordiae „zu rational". Gegen diese Unterscheidung würden sich also dieselben Einwände erheben, welche schon Otto gegenüber geltend gemacht wurden. Aber daneben vertritt Stephan noch einen andern Begriff des Irrationalen. Wenn er von der „schlechthin irrationalen Tiefe" (S. 110) der göttlichen Liebe redet, so ist die Ottosche Unterscheidung, nach welcher die göttliche Liebe zu den rationalen Merkmalen der Gottesidee gehört, aufgegeben. Eine veränderte Fassung des Begriffs kommt auch darin zum Ausdruck, daß vom Glauben gesagt wird, er habe „eine überweltliche, irrationale, metaphysische und eine innerweltliche, rationale, empirisch wirksame Seite" (S. 30) an sich. Also rational = empirisch, irrational = überempirisch. Nach der von Otto übernommenen Unterscheidung dagegen gäbe es auch Rationales, das überempirisch ist, wenn anders die misericordia dei, die zum Rationalen in der Gottesidee gerechnet wird, doch zweifellos eine überempirische Größe ist. Und auch von einer andern Seite her wird die Gleichung: „rational = empirisch, irrational = überempirisch" gesprengt, wenn nämlich S. 55 gesagt ist: „die Irrationalität, die allem Leben anhaftet, wird zum Sinnbild für die andersartige, schlechthinige Irrationalität des göttlichen Lebens, an dem unser Glaube teilnimmt". Hier wird offenbar zwischen zwei Arten von Leben unterschieden: zwischen göttlichem, also überempirischem Leben, das

schlechthin irrational sei, und anderm, im Gegensatz zum überempirischen Leben Gottes doch wohl empirischem Leben, das aber trotzdem auch irrational sein soll. Es gibt also auch Empirisches, das nicht rational, sondern irrational ist. Sachlich ist hiegegen nichts einzuwenden. Es kommt sogar demjenigen Sprachgebrauch entgegen, nach welchem überhaupt das Empirische den Gegensatz des Rationalen bildet (philosophischer Empirismus und Rationalismus). Nur stimmt es nicht zu der mehrfach wiederholten Gleichung: empirisch = rational, überempirisch = irrational.

5.

Die angeführten Beispiele können zur Genüge zeigen, daß es kein überflüssiges Unternehmen ist, den Begriff des Irrationalen so klar als immer möglich zu bestimmen. Zunächst ist zu scheiden zwischen irrational und antirational. Irrational ist das, was nicht ratio, antirational das, was wider die ratio ist. Nun gibt es Eines, das unter allen Umständen wider die ratio ist: das ist der logische Widerspruch. Dieser ist schlechthin wider die Vernunft, schlechthin antirational. Aber es ist auch klar, daß das, was nur nicht ratio ist, d. h. was nicht aus der Vernunft ableitbar, nicht mittelst der Vernunft erklärbar ist, deshalb nicht auch wider die Vernunft zu sein braucht. Das Irrationale ist als solches noch nicht antirational. Man kann wohl sagen: das Antirationale ist auch irrational; aber nicht umgekehrt: alles Irrationale ist antirational. Daß Schiller die Räuber gedichtet hat, ist eine irrationale Tatsache, sofern sie nicht aus reiner Vernunft abgeleitet werden kann und sofern das Genie Schillers, aus welchem allein jener erste kühne Wurf verständlich ist, kausal und in diesem Sinne „vernünftig" nicht erklärt werden kann. Aber daß jene Tatsache einen Widerspruch in sich schließen würde, kann nicht behauptet werden. Sie ist nur irrational, aber nicht antirational. Es wird später zu untersuchen sein, ob nicht das Irrationale der Religion, vielleicht auch das Irrationale auf andern Gebieten, notwendig auch antirational ist. Ich erinnere schon hier an den Aufsatz Herrmanns „Der Widerspruch im religiösen Denken und seine Bedeutung für das Leben der Religion" (ZThK 1911) und die Studie von Mulert: „Das Individuelle und der

notwendige Widerspruch im religiösen Denken" (ebenda 1917). Zunächst aber gilt es, das Irrationale begrifflich vom Antirationalen zu unterscheiden und für sich zu bestimmen.

Gehen wir aus von der Worterklärung. Irrational ist das, was nicht ratio ist, was nicht aus der Vernunft ableitbar und nicht mittelst der Vernunft begreifbar ist. Der Begriff ist ein antithetischer, und sein Inhalt bestimmt sich je nach der ratio, die in ihm verneint wird. Je nachdem der Begriff der ratio bestimmt wird, gestaltet sich auch der Begriff des Irrationalen. Versteht man unter ratio das reine Denken, wie es dem philosophischen Rationalismus eines Cartesius, Spinoza, Leibniz und Wolff vorschwebt, so bedeutet im Gegensatz hiezu das Irrationale das rein Tatsächliche, das aus dem reinen Denken nicht ableitbar, sondern einfach gegeben ist. Im Gegensatz zu den angeblichen vérités de raison sind die vérités de fait das Irrationale. Ich kann sie nicht „deduzieren". Ich muß überhaupt, wie Kant in der Kritik des ontologischen Gottesbeweises gezeigt hat, aus dem „Begriff" heraustreten, wenn ich zur Wirklichkeit kommen will. Ich mag den Begriff drehen und wenden soviel ich will, was ich aus ihm herausholen kann, sind immer wieder nur Begriffe. Die Wirklichkeit erreiche ich, solange ich im Begriff bleibe, nie. Ich muß etwas erleben, erfahren, wahrnehmen, beobachten und damit aus meinem Begriff heraustreten. Dann erst gelange ich zur Wirklichkeit. Im Gegensatz zum reinen Denken, das in bloßen Begriffen sich bewegt, ist also das Irrationale das, was auf einer schlechthinigen Setzung beruht. Wir meinen mit dem Irrationalen das rein Tatsächliche, das nur erfahren werden kann, im Gegensatz zum Begrifflichen, das nur gedacht werden kann, und bezeichnen den so bestimmten Begriff als das Irrationale erster Ordnung.

Dieses wird nun aber von uns sofort in einen „rationalen" Zusammenhang eingeordnet. Ich habe die Wahrnehmung grün. Das ist die irrationale Tatsache, die mir gegeben ist. Diese Wahrnehmung lasse ich aber nicht in ihrer Isoliertheit. Ich ordne sie dem Zusammenhang des Wirklichen ein. Das Grün, das ich wahrnehme, ist nichts Isoliertes, sondern es ist die „Eigenschaft" eines grünen Gegenstandes, des Waldes, der Wiese. Die Gegenstände aber, deren „Eigenschaft" das Grün ist, bilden einen Teil der Wirk-

lichkeit, mit der sie in einem räumlichen, zeitlichen und kausalen Zusammenhang stehen. Durch diese Einordnung in einen rationalen Zusammenhang wird die irrationale Wahrnehmung grün sozusagen rationalisiert. Sie ist nicht mehr ein irrationales Einzelnes, sondern Glied eines rationalen Ganzen. Genauer allerdings verhält es sich nicht so, daß ich zunächst die Wahrnehmung grün als isolierte für sich hätte und nachträglich in den Zusammenhang des Wirklichen einreihte; sondern ich habe die Wahrnehmung grün von vornherein nur als Eigenschaft eines grünen Gegenstandes. Ich sehe nicht grün an sich, sondern die grüne Wand, den grünen Wald, die grüne Wiese. Die Isolierung der Wahrnehmung grün beruht auf einer nachträglichen Abstraktion. So wenigstens für die psychologische Betrachtung. Für die erkenntniskritische Betrachtung liegt es allerdings anders. Für sie ist die Wahrnehmung das Primäre und die Einordnung in den vorauszeitlichen und kausalen Zusammenhang das Sekundäre; und jene stellt den irrationalen, diese den rationalen Faktor dar.

Der Prozeß der Rationalisierung des Irrationalen, der schon im gewöhnlichen Erkennen des Alltags sich vollzieht, schreitet sodann in der wissenschaftlichen, insbesondere der naturwissenschaftlichen Erkenntnis weiter fort. Was dort mehr oder weniger absichtslos geschieht, wird nun in bewußter und methodischer Weise fortgesetzt. Es wird unter dem unübersehbaren Material der empirischen Wirklichkeit eine Auswahl getroffen; die gemeinsamen Merkmale der empirischen Kausalreihen werden in Gesetzesbegriffen zusammengefaßt und als letztes, immer nur annäherungsweise zu erreichendes Ziel erscheint das Ideal eines letzten und höchsten Gesetzes, das alle anderen in sich befaßt. Indem so das Irrationale der Wahrnehmung in den rationalen Zusammenhang der Gesetzeswissenschaft eingeordnet wird, entsteht das Weltbild des physikalisch-mechanischen Geschehens, und dadurch gewinnt der Begriff der ratio, von dem aus wir das Irrationale zu fassen suchen, einen neuen Sinn. Sie ist nicht mehr das reine, sondern das naturwissenschaftlich-physikalische Denken. Und im Verhältnis zu dieser ratio ergibt sich nun ein neuer Sinn auch des Irrationalen.

Bezeichnet man die logisch-mathematisch-naturwissenschaftliche ratio als theoretische, so sind im Vergleich zu ihr die atheoretischen Werte irrational[1]). Das gilt ebenso von den eudämonistischen, wie von den ästhetischen und den ethischen Werten. Schon die eudämonistischen Werte sind gegenüber der theoretischen Vernunft ein schlechthin Neues, Unableitbares — Irrationales. Ebenso liegen die ästhetischen Urteile jenseits aller wissenschaftlichen Betrachtung, wie sie in Logik, Mathematik und Naturwissenschaft geübt wird. Natürlich kann derselbe Gegenstand, der ästhetisch gewertet wird, auch naturwissenschaftlich betrachtet werden. Die Leinwand, auf die ein Gemälde entworfen ist, die Farben, die verwendet sind, die Technik, die befolgt ist, kann auch wissenschaftlich analysiert werden. Aber der Schönheitswert dieses Gemäldes ist dieser rationalen Betrachtung gegenüber ein völlig Neues. Im Vergleich zu ihr ist er schlechthin irrational. Was für unsern Zusammenhang in erster Linie in Betracht kommt, das sind die sittlichen Werte. Heim redet einmal von der Irrationalität des Gewissenseindrucks — mit vollem Recht. An der ratio der naturwissenschaftlichen Beurteilung gemessen ist das Erlebnis des Gewissenseindrucks in der Tat irrational. Ja wir können noch einen Schritt weitergehen und sagen: schon an den eudämonistischen Werten gemessen ist die ethische Beurteilung irrational; doppelt ist sie es nach dem Maßstab der wertfreien theoretischen Vernunft. Im Gegensatz zu dieser aber ist alles Werthafte irrational, gleichgültig ob es einen positiven oder negativen Wert bedeutet, ob es wertvoll oder wertwidrig ist. Das Werthafte ist das Irrationale zweiter Ordnung im Unterschied vom Tatsächlichen als dem Irrationalen erster Ordnung.

Man kann freilich, wenn man will, auch das Ethische als „rational" bezeichnen. Es würde dies sogar mit einem weitverbreiteten Sprachgebrauch übereinstimmen. Auch Kant redet doch von einer

---

1) Auch innerhalb der theoretischen Vernunft könnten noch weitere Unterschiede gemacht werden. Gegenüber der physikalischen ratio könnte das chemische Element, gegenüber der physikalisch-chemischen ratio der vom Biologen vorausgesetzte Begriff des Lebens als irrational bezeichnet werden. Aber es hätte für unsern Zusammenhang keinen Zweck, solche minutiöse Unterscheidungen vorzunehmen.

praktischen „Vernunft“. Und Otto zählt die ethischen Prädikate Gottes unter die rationalen. Gegen letzteren Sprachgebrauch wurden allerdings oben erhebliche Bedenken geltend gemacht, aber weniger deshalb, weil es sich um ethische, als deshalb, weil es sich um Prädikate Gottes handelt. Sind nicht alle Prädikate Gottes, mögen sie ethische oder metaphysische oder „numinose“ sein, eben als Prädikate Gottes irrational? Wenn es sich dagegen um das Ethische allein handelt, so wird es in der Tat im Gedanken an Kants „praktische Vernunft“ immer möglich sein, hier von rationaler Betrachtung zu reden. Man kann aber auch das Rationale auf das rein Theoretische unter Ausschluß der atheoretischen Werte beschränken und dann fällt das Ethische ins Gebiet des Irrationalen und zwar des Irrationalen zweiter Ordnung, des Werthaften im Unterschied von dem bloß Tatsächlichen.

Ein neuer, dritter Typus des Irrationalen ergibt sich, wenn man die gesamte Betrachtung der Welt, ihrer Wirklichkeit und ihrer Werte, unter dem Titel der ratio zusammenfaßt und ihr die Hingabe an das Ueberweltliche, Göttliche, Ewige gegenüberstellt. Dann hat man dasjenige Irrationale, das nicht bloß von dem theoretisch Erkennbaren, sondern auch von den sittlichen und überhaupt von allen innerweltlichen Werten sich abhebt und ihnen als das „ganz Andere“ gegenübertritt, das schlechthin Unbegreifliche, Geheimnisvolle. Die große Wirkung, welche Ottos Buch über das Heilige geübt hat, dürfte eben darin ihren Hauptgrund haben, daß er für dieses „ganz Andere“ in einer Weise den Sinn erschlossen hat, wie es kaum einem andern theologischen Buch seit Schleiermachers Reden beschieden war. Ich würde nur aus den mehrfach angeführten Gründen nicht bloß die Heiligkeit, sondern auch die Liebe und das Erbarmen, aber auch die Bewußtheit und Geistigkeit, überhaupt den gesamten Inhalt der Gottesidee dem Gebiet des Irrationalen zuweisen. Daß Gott der Unergründliche, Unerforschliche, Unbegreifliche ist, das gilt nicht bloß vom verborgenen, sondern auch vom offenbaren Gott. Der Gottesgedanke nach seinem ganzen Umfang geht über alle Vernunft und ist irrational im Sinn des Irrationalen dritter Ordnung. Ja man kann noch weiter gehen und sagen: er vereinigt in sich die drei Typen des Irrationalen.

Er ist irrational im Sinne des Tatsächlichen. Gott muß als Wirklichkeit erlebt werden. Sein Dasein kann nicht aus seinem Begriff deduziert werden. Der Fehlschluß des ontologischen Beweises ist von Kant ein für allemal aufgedeckt worden. Die christliche Gottesgewißheit beruht auf einer irrationalen Setzung. Sie ist aber irrational auch im zweiten Sinne des Sittlich-Werthaften. Der Gott, den der Christ als tatsächliche Wirklichkeit erlebt, ist zugleich der Gute, der Vollkommene, der Träger und Repräsentant der sittlichen Weltordnung. Der Gottesgedanke ist drittens irrational im Sinne des Ueberweltlichen, Unfaßbaren, Geheimnisvollen „Numinosen". Diese drei Arten des Irrationalen schließen sich in der Irrationalität der Religion zur Einheit zusammen.

6.

Daß die Religion in beschriebenem Sinne irrational ist, kann nicht bezweifelt werden. Es fragt sich nur, ob man nicht zu der weiteren Behauptung fortschreiten muß: sie ist nicht bloß irrational, sondern antirational. Letzteres wäre dann der Fall, wenn sie Gedanken enthielte, die einen logischen Widerspruch in sich schließen, oder wenn zwischen ihr und dem wissenschaftlichen Erkennen ein notwendiger Widerspruch bestünde. Zur Klärung dieser Frage mag es nützlich sein, wenn wir zunächst die Vorfrage stellen, ob nicht auch die außerreligiöse Wirklichkeit Tatsachen aufweist, welche zur Anerkennung des logischen Widerspruchs zwingen?

Da stoßen wir zunächst auf die „Antinomien" des theoretischen Erkennens. Hat nicht Kant den zwingenden Beweis erbracht, daß das theoretische Erkennen notwendig in Antinomien ausläuft? Und gibt es eine präzisere Formulierung dieser Antinomien, als Kant in seiner Antithetik sie gegeben hat? Die vier Antinomien lauten:

Erste Thesis: die Welt ist räumlich und zeitlich begrenzt.
Erste Antithesis: die Welt ist räumlich und zeitlich unbegrenzt.
Zweite Thesis: die Welt ist aus einfachen Teilen zusammengesetzt.
Zweite Antithesis: es existiert überall nichts Einfaches in der Welt.
Dritte Thesis: es ist notwendig neben der Naturkausalität eine Kausalität durch Freiheit anzunehmen.

Dritte Antithesis: es gibt keine Freiheit, sondern alles in der Welt geschieht nach Gesetzen der Natur.
Vierte Thesis: zur Welt gehört ein schlechthin notwendiges Wesen.
Vierte Antithesis: es existiert überall kein schlechthin notwendiges Wesen.

Für jede dieser vier Thesen und Antithesen wird ein streng logischer Beweis geführt, obwohl Thesis und Antithesis einander widersprechen. Damit scheint der Beweis erbracht, daß das theoretische Erkennen in lauter Widersprüche ausläuft. Kann es dann noch wundernehmen, wenn auch das religiöse Denken in Widersprüchen sich bewegt? Dabei wird jedoch übersehen, daß ja Kant selbst seine Antinomien auflöst. Sie gelten ihm nur unter einer bestimmten Voraussetzung, die er aber nicht als zu Recht bestehend anerkennt, sondern als „dialektischen Schein" aufdeckt. Die Widersprüche ergeben sich nämlich dann, wenn man die „Erscheinungen" für „Dinge an sich" nimmt. Unter dieser Voraussetzung allein gilt der Schluß, der den Antinomien zugrundeliegt: wenn das Bedingte gegeben ist, dann ist auch die ganze Reihe der Bedingungen gegeben. Nun sind die Gegenstände der Sinne als bedingt gegeben. Folglich ist auch die ganze Reihe ihrer Bedingungen gegeben. In diesem Schluß steckt eine quaternio terminorum. Bedingtes und Bedingung bedeuten im Obersatz Dinge an sich, im Untersatz Erscheinungen. Nun ist es für Dinge an sich völlig zutreffend, daß wenn das Bedingte gegeben ist, auch die Bedingungen gegeben sein müssen. Dies ist einfach ein analytischer Satz. Ein Bedingtes ohne seine Bedingungen zu setzen, wäre ein logischer Widerspruch. Soll dagegen der Obersatz auf Gegenstände nicht des Denkens, Dinge an sich, sondern der Sinne, Erscheinungen, angewendet werden, dann ist er falsch. Die Erscheinungen bestehen nur durch die empirische Synthesis im Raum und in der Zeit, die als solche niemals vollendet, also niemals „gegeben" ist. Man kann den Gedanken Kants auch so formulieren. Wenn ich die Dinge an sich denke, so abstrahiere ich von der zeitlichen Sukzession. Die ganze Totalität der Bedingungen ist dann mit dem Bedingten gegeben. Handelt es sich aber um Erscheinungen in der Zeit, so erreiche ich die Bedingungen immer nur durch sukzessive Synthese, die als solche niemals vollen-

det ist. Das Gegebensein eines Gegenstandes der Erscheinung als eines Bedingten enthält also freilich die Aufforderung, durch fortgesetzte Synthesis zu ihrer Bedingung, zur Bedingung ihrer Bedingung usf. bis in Unendliche fortzuschreiten, aber es liegt nicht darin, daß dieser Fortschritt je einmal zum Ziel gekommen ist. Man kann daher den logischen Fehler, der in jenem Schluß enthalten ist, auch so ausdrücken. Im Obersatz „mit dem Bedingten ist die ganze Reihe der Bedingungen gegeben" hat das Gegebensein einen anderen Sinn, als im Schlußsatz: „mit der Erscheinung ist auch die Reihe ihrer Bedingungen gegeben". Dort ist der Sinn: „die Bedingungen sind gegeben", hier: „sie sind aufgegeben."

Nur wenn man den Unterschied von Ding an sich und Erscheinung, man kann im Sinne Kants auch sagen von intelligiblen und Sinnendingen, von Begriffen und Erfahrungsgegenständen übersieht, ergeben sich die Antinomien, dann aber auch mit logischer Notwendigkeit. Suchen wir uns das am Beispiel der ersten Antinomie klar zu machen. Die Welt muß räumlich und zeitlich begrenzt sein. Sie muß z. B. einen Anfang in der Zeit haben. So lautet die erste Thesis. Hätte sie keinen Anfang, so wäre in jedem gegebenen Zeitpunkt eine Ewigkeit abgelaufen. Eine unendliche Reihe wäre vollendet. Das ist eine contradictio in adjecto. Eine unendliche Reihe kann nie vollendet sein. Also muß die Welt einen Anfang haben. Sie kann nicht als anfangslos gesetzt werden. Das ist vollkommen zutreffend für Dinge an sich, für intelligible Gegenstände, für Begriffe. Mit einem Begriff muß auch die Totalität seiner Bedingungen gegeben sein. Ist also die Erscheinungswelt zugleich Ding an sich, so muß die Totalität ihrer Bedingungen gegeben sein und das ist bei einer raumzeitlichen Welt nur der Fall, wenn sie einen Anfang in der Zeit hat. Ein regressus in infinitum könnte immer nur aufgegeben, nie gegeben sein. Unter der Voraussetzung, daß die Erscheinung Ding an sich ist, ist also die Thesis zwingend bewiesen. Ebenso aber auch die Antithesis: die Welt hat keinen Anfang in der Zeit. Hätte sie einen, so müßte eine leere Zeit vorausgegangen sein. Nun ist aber in einer leeren Zeit kein Entstehen irgendeines Dings möglich, weil kein Teil einer solchen Zeit vor einem andern irgendeine unterscheidende Bedingung des Daseins

statt der des Nichtseins an sich hat. Also kann die Welt keinen Anfang haben und ist in Ansehung der vergangenen Zeit unendlich. Sie kann nicht auf eine bestimmte Stelle in der Zeit beschränkt sein, sondern muß alle Zeit erfüllen. Auch dieser Beweis der Antithesis nimmt die Welt als Ding an sich. Nur unter dieser Voraussetzung kann die dogmatische These aufgestellt werden, daß die Welt alle Zeit erfülle. Und so ergeben sich unter derselben dogmatistischen Voraussetzung die beiden widersprechenden Sätze: die Welt hat einen Anfang, und sie ist anfangslos. Der Widerspruch löst sich aber, sobald man das Irrige jener Voraussetzung durchschaut und die Erscheinungen eben für Erscheinungen, nicht für Dinge an sich nimmt. Dann erweisen sich Thesis und Antithesis als falsch, weil auf einer falschen Voraussetzung beruhend. Dann wird deutlich, daß die Summe der Bedingungen nicht gegeben, sondern aufgegeben ist. Ich *soll* durch fortgesetzte Synthesis zu immer höheren Bedingungen aufsteigen, aber ich darf nie meinen, daß das Ziel erreicht ist. Die Totalität der Bedingungen ist immer nur aufgegeben, nie gegeben. Ich kann von der Welt weder sagen: sie hat einen Anfang, noch: sie hat keinen. Denn die Welt ist gar nicht das Ding an sich, über das solche dogmatische Aussagen gemacht werden könnten, lauten sie nun positiv oder negativ. Sie ist nur „Erscheinung" und die Totalität ihrer Bedingungen immer nur aufgegeben, nie gegeben.

Schopenhauer findet den Beweis Kants für die erste Thesis sophistisch. Das Unendliche könne freilich nicht als vollendet gedacht werden. Aber es handle sich ja gar nicht um das Unendliche, sondern um das Anfangslose. Das Ende einer anfangslosen Reihe aber lasse sich immer denken, wie sich umgekehrt der *Anfang* einer *end*losen Reihe denken lasse. Dieser Einwand übersieht die dogmatistische Voraussetzung, auf welcher der Beweis beruht und unter welcher allein er gelten will, daß nämlich von Dingen an sich die Rede sei und daß es sich darum handle, diese Welt von Dingen an sich als anfangslose und doch vollendete zu *erkennen*. Denn wenn man auch das Ende einer anfangslosen Reihe *denken* kann, so kann man doch eine anfangslose Welt nicht *erkennen*, weil zum Erkennen Anschauung gehört, eine anfangslose Reihe

aber nie von der Anschauung umfaßt werden kann. Nur unter jener dogmatistischen Voraussetzung, die Schopenhauer ignoriert, hält Kant seinen Beweis für zwingend. Da er aber selbst die Voraussetzung verneint, so fällt für ihn auch die auf ihr ruhende Thesis. Wenn Schopenhauer weiterhin meint, die Antithesis Kants sei ohne weiteres einleuchtend, in diesem Stück also Kant recht gibt, so übersieht er wiederum, daß Kant auch seine Antithesis nur unter jener dogmatistischen Voraussetzung für erwiesen hält, in Wirklichkeit aber sie für ebenso falsch erklärt, wie die Thesis, weil mit der falschen Voraussetzung die Antithesis genau ebenso fallen muß wie die Thesis. Nach Kant kann man weder sagen: die Welt ist endlich, noch sie ist unendlich, weil die Welt überhaupt kein Ding an sich ist, über das man diese beiden widersprechenden Aussagen machen könnte.

Kant ist also nicht der Meinung, daß das theoretische Erkennen notwendig zu Widersprüchen führen müsse. Seine Antinomien gelten nur unter einer Voraussetzung, die von ihm selbst verneint wird. Die Frage ist nur, ob nicht dennoch in den kantischen Antinomien ein Wahrheitselement enthalten ist, das nur der Form, in der es in den kantischen Antinomien auftritt, entkleidet zu werden braucht, um als Beweis dafür zu dienen, daß in der Tat in unserem theoretischen Erkennen unausgleichbare Widersprüche verborgen sind. So urteilt Heim (Glaubensgewißheit[2] S. 72 ff.). Auch er nimmt zunächst mit Schopenhauer die Antinomien Kants, die von diesem nur als hypothetische gemeint sind, als definitive und entscheidet dann — wieder mit Schopenhauer — für die Antithesis gegen die Thesis. Von der unendlichen Ausdehnung und der unendlichen Teilbarkeit der Welt seien wir ohne weiteres überzeugt; dagegen erscheine die Annahme von Weltanfang, Raumgrenzen und einfachen Teilen als starrer Dogmatismus. *Aber eben deshalb hat ja Kant diese Annahme verneint*, freilich aus demselben Grunde, was schon Schopenhauer übersehen hatte, auch die entgegengesetzte Annahme der Unendlichkeit der Welt. Davon war schon die Rede. Heim dagegen behandelt, wie schon Schopenhauer, die Antithesis als die eigentliche Meinung Kants und gibt ihr den Vorzug vor der Thesis als einer dogmatischen Spitzfindigkeit. Dann jedoch,

wenn die Antitheſis als wahr und die Theſis als falſch erwieſen wäre, würde ja die Antinomie verſchwinden. Das aber will Heim nicht. Ein Widerſpruch ſoll unter allen Umſtänden herauskommen. Deshalb gibt er der angeblichen kantiſchen Antinomie eine neue Form, in welcher ſie erſt als echte Antinomie erſcheint. Kant habe das logiſche Gleichgewicht der einander widerſtreitenden Sätze dadurch geſtört, daß er in der Theſis die Unendlichkeit verneint habe. Dadurch habe er die Theſis von vornherein gegen die Antitheſis ins Unrecht geſetzt; denn die Unendlichkeit der Welt ſei eine Denknotwendigkeit. Die Antinomie müſſe alſo ſo geſtaltet werden, daß auf beiden Seiten die Unendlichkeit der Welt die unantaſtbare Vorausſetzung bilde. Das ſei der Fall, wenn die Antinomie nicht zwiſchen Unendlichkeit und Endlichkeit der Welt beſtehe, ſondern zwiſchen den beiden entgegengeſetzten Verhältniſſen, in die die Elemente des unter allen Umſtänden unendlichen Weltganzen treten. Das eine Verhältnis ſei ein Oder-, das andere ein Und-Verhältnis. Dieſelben Elemente des Weltganzen ſtehen zueinander ebenſo im Oder- als im Und-Verhältnis. Darin aber liege ein Widerſpruch. „Und“ und „Oder“ können nicht zuſammenbeſtehen. Zwiſchen dem Und-Verhältnis und dem Oder-Verhältnis beſtehe ſelbſt ein Entweder-Oder.

Aber wieſo ſtehen denn die Weltelemente in dem behaupteten widerſpruchsvollen Verhältnis des Oder und Und? Dies wird gezeigt am Zuſtandekommen der ſtetigen Zeitſtrecke, der ſtetigen Raumſtrecke und am Zuſammenſein der verſchiedenen Subjekte (Iche). Wenn die Zeitabſchnitte a und b aufeinander folgen, ſo ſtehen ſie in einem Oder-Verhältnis. Wenn a iſt, iſt b noch nicht; wenn b iſt, iſt a nicht mehr. Entweder a oder b, nicht a und b zugleich. Und doch auch wieder a und b zugleich. Nur dadurch ſei es möglich, daß der Fortſchritt von a zu b zum Bewußtſein kommt, daß alſo beide Elemente ins Bewußtſein fallen. „Sie werden einerſeits nacheinander, andererſeits aber doch auch wieder zugleich erlebt.“ „Obwohl a und b voneinander geſchieden ſind, werden ſie doch durch ein geheimnisvolles Band zuſammengehalten“ (a. a. O S. 69). In dieſer Analyſe ſcheint mir Wahres und Falſches gemiſcht zu ſein. Wahr iſt, daß im ſtetigen Zeitablauf die aufeinander

folgenden Zeitabschnitte a und b „durch ein geheimnisvolles Band" zusammengehalten werden. Aber falsch ist, wenn dieses geheimnisvolle Band nun seines Geheimnisses entkleidet und als ein Zugleichsein von a und b interpretiert wird. Dann hat man freilich den Widerspruch: „a und b nacheinander" und „a und b zugleich", den Widerspruch von Oder und Und. Aber jene Interpretation entspricht eben nicht dem Tatbestand. Die Stetigkeit des Ueberganges, das „Fließen" der Zeit ist eben ein Phänomen sui generis, das nicht mit dem Zugleichsein von a und b identifiziert werden darf. Wahr ist ferner, daß a und b zugleich in meinem Bewußtsein sein müssen, wenn ich den Fortschritt von a zu b konstatieren soll. Aber falsch ist, daß a und b selbst zugleich sein müssen. Diese Behauptung ist noch ein letzter Rest der in der ersten Auflage enthaltenen, in der zweiten getilgten Sätze: „Wenn ich mir etwas Zukünftiges vorstelle, z. B. den Sonnenuntergang, der bald eintritt, die Abendgesellschaft, die in den nächsten Stunden zu erwarten ist, so stelle ich mir das jetzt vor. Die Erwartung des Zukünftigen ist ein gegenwärtiger Akt. Nun läßt sich aber das Bewußtsein nicht zeitlich von seinem Gegenstand trennen. Wir können den Gegenstand nicht in eine andere Zeit verlegen, als das zeitliche Bewußtsein, das auf ihn gerichtet ist. Wenn also das Bewußtsein und das künftige Ereignis in den gegenwärtigen Augenblick hineinfällt, so fällt damit auch das künftige Ereignis in den gegenwärtigen Augenblick hinein" (a. a. O. S. 90). Wenn diese Behauptung jetzt anscheinend fallen gelassen wird, dann fällt auch die Folgerung, daß a und b gleichzeitig seien. Ein Zugleichsein findet eben nicht statt und dann auch kein Widerspruch zwischen Zugleichsein und Nacheinandersein.

Und wie steht es mit dem Widerspruch, der in der Raumstrecke enthalten sein soll? Er soll derselbe sein, den auch die Zeitstrecke aufweist. „Soll eine stetige Strecke entstehen, soll also ein zweiter Punkt zum ersten hinzutreten, so muß der zweite Punkt vom ersten räumlich und zeitlich verschieden sein, er darf also noch nicht da sein, wenn der erste da ist. Und doch muß er mit dem ersten zusammengeschaut werden, wenn er von ihm unterschieden werden soll. Er muß also zeitlich und räumlich mit ihm in eins zusammenfallen"

(Leitfaden [2] S. 15.) Liegt diesem Schlußverfahren nicht der Fehler zugrund, daß das continuum der Anschauung zum discretum des Begriffs gemacht wird? So kommt eben die stetige Reihe nicht zustande, daß „ein zweiter Punkt zum ersten hinzutritt". Bei dieser Annahme werden ja die Punkte als getrennt behandelt, und das bedeutet von vornherein Aufhebung der Stetigkeit. Das Stetige entsteht nicht durch Addition des Getrennten, sondern ist ein Gebilde sui generis, das in seiner Eigenart schon verkannt wird, wenn man es aus Getrenntem entstehen läßt. Natürlich kann man nachträglich, wenn die stetige Linie schon gezogen ist, in ihr zwei Punkte a und b fixieren, darf aber nicht meinen, aus ihnen sei die Linie entstanden. Das continuum entsteht nicht aus dem discretum. Man kann ferner, wenn man Punkt a und b fixiert hat, das Urteil aussprechen: a ist nicht b, aber unerfindlich ist, inwiefern die Stetigkeit des Uebergangs von a nach b zugleich das Urteil fordern soll: a ist b, so daß man die zwei widersprechenden Urteile hätte: a ist b und: a ist nicht b. Einen Widerspruch vermag ich auch in der Raumlinie nicht zu entdecken.

Und auch das Ich-Du-Verhältnis scheint mir einen solchen nicht zu enthalten. Schon der Begriff eines Bewußtseins, das nicht *mein* Bewußtsein ist, soll ein Widerspruch sein. Denn indem ich jenes andere Bewußtsein zum Gegenstand meines Denkens mache, habe ich es eben damit in *mein* Bewußtsein aufgenommen (Glaubensgewißheit [2] S. 113). Wieso denn habe ich das getan? Nicht „es" habe ich in mein Bewußtsein aufgenommen, sondern die Vorstellung von ihm. Es ist also ein falscher Schluß, wenn es unmittelbar nachher heißt: „Es kann also nicht zugleich etwas sein, das nicht mein Bewußtsein ist." Die *Vorstellung* des fremden Bewußtseins kann freilich nicht etwas sein, das nicht mein Bewußtsein ist. Es ist ja *meine* Vorstellung, also mein Bewußtseinsinhalt. Wohl aber kann das *fremde Bewußtsein selbst* etwas sein, was nicht mein Bewußtsein ist. Darin liegt kein Widerspruch.

Somit komme ich zu dem Resultat: die Widersprüche, die mein theoretisches Bewußtsein enthalten soll, sind es in Wahrheit nicht. Die kantischen Antinomien sind von ihrem Urheber selbst nur hypothetisch gemeint; und der Versuch, sie in anderer Form wieder auf-

leben zu lassen, ist mißlungen. Dies kann auch gar nicht anders sein. Das Gesetz des Widerspruchs ist das Grundgesetz unseres Denkens. Würde unser theoretisches Erkennen mit innerer Notwendigkeit widersprechende Urteile aus sich erzeugen, so würde es sich selbst aufheben. Denn was dem Grundgesetz unseres Denkens widerspricht, kann nicht als wahre Erkenntnis gelten. Wer um theoretisches Erkennen sich bemüht, der kann gar nicht anders, als die Antinomien, auf welche er stößt, aufzulösen suchen. Erst dann, wenn ihm die Auflösung gelungen ist, kann von wirklicher Erkenntnis die Rede sein. Eine antirationale theoretische Erkenntnis ist ein Widerspruch in sich selbst. Ein irrationales Element hat auch die theoretische Erkenntnis in sich. Denn sie ist Bearbeitung der gegebenen Wirklichkeit, und diese ist, wie wir gesehen haben, irrational. Sie ist das Irrationale erster Ordnung. Aber irrational ist nicht notwendig antirational. Das Antirationale hat im theoretischen Erkennen keinen Raum.

7.

Aber gibt es nicht vielleicht ein anderes Gebiet der außerreligiösen Wirklichkeit, in welchem das Antirationale zu Hause ist? Wenn wir nach einem solchen uns umsehen, so stoßen wir auf die Tatsache des Bösen. Daß sie einen Widerspruch in sich schließe, ist eine geläufige Vorstellung. Indem ich das Böse tue, widerspreche ich dem Gesetz des Guten, dem ich mich innerlich verpflichtet weiß. Ich streite wider mein eigenes besseres Ich, wider mein wahres Selbst. Ich setze mich zu mir selbst in Widerspruch. Man kann, um was es sich handelt, nicht präziser formulieren, als es Paulus in den Selbstbekenntnissen von Röm. 7 getan hat. „Das Gute, das ich will, tue ich nicht, sondern das Böse, das ich nicht will, tue ich." „Ich tue nicht, was ich will." „Was ich nicht will, das tue ich." Gibt es einen schrofferen Widerspruch, als er hier geschildert wird? Stehen wir hier nicht vor einer Tatsache, die nicht bloß irrational sondern antirational ist im wahren Sinne des Worts? Darauf ist zu sagen: gewiß ist das Böse antirational, wenn man unter der ratio die praktische Vernunft denkt — aber nicht ebenso, wenn man die rein logische Vernunft im Auge hat. Es ist eben ein Unterschied zwischen ratio und ratio und dementsprechend ein Unterschied zwi-

schen Widerspruch und Widerspruch. Ich setze mich, wenn ich Böses tue, in Widerspruch zur praktischen Vernunft; ich begehe einen praktischen, aber keinen logischen Widerspruch. Der Unterschied zwischen beiden Arten von Widerspruch ist unschwer einzusehen. Ein praktischer Widerspruch ist eine reale Handlung, in welcher zwei reale Faktoren aufeinanderstoßen; ein logischer Widerspruch ist ein Urteil, in welchem einem Subjekt ein nicht mit ihm zusammenzudenkendes Prädikat beigelegt wird. Die beiden realen Faktoren, die im Bösen aufeinanderstoßen, sind das ideale und das empirische Ich, der Wille Gottes und der Eigenwille des Menschen. Daß in dem Kampf dieser Faktoren ein logischer Widerspruch liege, daß das Urteil: „das empirische Ich streitet mit dem idealen" mit dem Subjekt („das empirische Ich") ein Prädikat („streitet mit dem idealen") verbinde, das mit ihm nicht zusammengedacht werden könne, wird niemand behaupten. Der reale Widerstreit realer Faktoren ist niemals ein logischer Widerspruch unvereinbarer Begriffe. Sonst würde allerdings die Welt voller Widersprüche stecken. Der Kampf ums Dasein, in welchen die ganze Kreatur verstrickt ist, die Vernichtungskämpfe, von welchen die Völkerwelt durchtobt wird, die wirtschaftlichen, politischen, geistigen Kämpfe, welche in der Kulturwelt ausgefochten werden — alle diese Kämpfe wären ebensoviele logische Widersprüche. Sie sind dies aber nicht, weil realer und logischer Widerspruch ganz verschiedene Dinge sind. Auch daß ein Mensch sich selbst zerfleischt, ist kein logischer Widerspruch. Es ist töricht, häßlich, sinnlos; aber widersprechend im logischen Sinn ist es nicht. Es gibt kein logisches Gesetz, dem die Selbstzerfleischung widerspräche. Es ist ein leicht durchschaubarer Irrtum, wenn der praktische Widerstreit, der im Konkurrenzkampf alles Lebendigen uns entgegentritt, nur als eine andere Form des logischen Widerstreits dargestellt wird. Er ist in Wirklichkeit etwas total Anderes. So ist auch das Böse ein realer, aber kein logischer Widerspruch. Es ist — an der logischen Vernunft gemessen — irrational, nicht antirational [1]).

1) Nämlich antirational eben im logischen Sinne. In diesem Sinn ist das „Antirationale" immer gemeint, wenn es nicht ausdrücklich anders bemerkt ist.

Fragt man noch, in welchem Sinn die Irrationalität des Bösen gemeint ist, so ist klar, daß es dem Irrationalen zweiter Ordnung angehört. Denn es fällt in das Gebiet des Werthaften, genauer des Sittlichen. Das Gute ist das Wertvolle, das Böse ist das Wertwidrige; beide zusammen bilden das Werthafte. Innerhalb des letzteren aber ist das Wertwidrige sozusagen ein Irrationales zweiter Potenz. Schon das Wertvolle ist im Gegensatz zur theoretischen Vernunft irrational; das Wertwidrige aber ist im Gegensatz zum Wertvollen und als dessen Verneinung doppelt irrational. Es ist schlechthin unbegreiflich, wie der sittliche Wille wider seine eigene Norm sich entscheiden und den sittlichen Wert, der doch seinen eigenen Wert ausmacht, zu verneinen vermag. Aber dieses Unbegreifliche liegt als Tatsache der Erfahrung vor, und insofern gehört das Böse auch unter das Irrationale erster Ordnung. Es teilt den Charakter alles Tatsächlichen, nur daß zur Irrationalität des Tatsächlichen noch die Irrationalität des Werthaften, genauer des Wertwidrigen hinzutritt.

8.

Wenn wir bisher in keinem Gebiet auf den logischen Widerspruch gestoßen sind, so bleibt noch immer die Frage, ob derselbe nicht im religiösen Denken enthalten ist? Von Herrmann wird diese Frage zuversichtlich bejaht. Schon in seinem Vortrag: „Der Christ und das Wunder" erklärt er: „Wir geben unumwunden zu, daß die bloße Vorstellung eines Wunders einen logischen Widerspruch enthält" und fährt dann fort: „trotz dieses logischen Widerspruchs halten wir das Wort ‚Wunder' fest." Es sei ein Verdienst der alten Dogmatiker, daß sie vom Wunder gesagt haben, es sei nicht bloß supra, sondern auch contra naturam. Sie haben damit eine erfreuliche Aufrichtigkeit an den Tag gelegt. Auch heute sei es eine Probe innerer Wahrhaftigkeit, sich den widerspruchsvollen Charakter des Wunderglaubens nicht zu verschleiern. Doch handelt es sich für Herrmann nicht bloß um den religiösen Wunderglauben, sondern um die Religion überhaupt. Sie könne ohne die Anerkennung des logischen Widerspruchs nicht bestehen. Das wird in dem schon oben erwähnten Aufsatz: „Der Widerspruch im religiösen Denken

und seine Bedeutung für das Leben der Religion" im einzelnen gezeigt. „Die Unveränderlichkeit Gottes und seine Teilnahme an den Veränderungen im Menschen, sein gerechtes Gericht und die Ausbreitung seiner Güte über Böse und Gute, das unerschöpfliche Erbarmen des Allmächtigen und das Versinken des Sünders in rettungsloses Verderben, die unfaßbare Allmacht Gottes und das anschauliche Bild eines persönlichen Lebens, das uns nahe ist — da und an vielen andern Punkten tun sich dem Denken Abgründe auf, über die es nicht hinwegkommt." Vor allem gebe es Einen Widerspruch in den Gedanken unseres Glaubens, dem gegenüber alle Beschwichtigungsversuche versagen. Das sei der Widerspruch, den Luther in seiner Schrift gegen Erasmus aufgedeckt hat. Pugnat ex diametro dei omnipotentia cum nostro libero arbitrio. Dieser Widerspruch zwischen göttlicher Allmacht und menschlicher Freiheit sei der fundamentalste, und wer diesen einmal eingesehen hat, werde sich auch nicht mehr stoßen, wenn sein religiöses Denken ihm noch andere Widersprüche vor Augen rückt. Dem Grundgedanken Herrmanns hat Mulert zugestimmt in seinem Aufsatz: „Das Individuelle und der notwendige Widerspruch im religiösen Denken in seiner Bedeutung für die Glaubenslehre" (ZThK 1917, S. 190 ff.). Auch Mulert erklärt mit Beziehung auf das religiöse Denken: „Es handelt sich da um Antimonien, die nicht zu beseitigen sind, wenn nicht Lebensinteressen der Religion preisgegeben werden sollen."

Sind diese Urteile zutreffend? Ist wirklich die Religion als Religion nicht bloß irrational — das ist sie ja zweifellos — sondern antirational? Darüber kann zunächst kein Zweifel sein, daß die lebendige Religion immer wieder Aussagen aus sich erzeugt hat, die einander widersprechen. Das klassische Zeugnis ist das Wort des Philipperbriefs: „Schaffet, daß ihr selig werdet, mit Furcht und Zittern; denn Gott ist es, der in euch beides wirkt, das Wollen und das Vollbringen, nach seinem Wohlgefallen." Zuerst der Appell an die menschliche Freiheit und dann das Bekenntnis der göttlichen Allwirksamkeit und beide widersprechende Aussagen verbunden durch jenes merkwürdige „denn"! Aber auch andere Zeugnisse alt- und neutestamentlicher Frommen führen zu demselben Ergebnis, und mit ihnen stimmen die Zeugnisse aller Zeiten überein. Man

denke nur an Luther. Wie konnte er sich im Widerspruch versteifen mit der ganzen Wucht seines leidenschaftlichen Temperaments! Vielleicht am bezeichnendsten sind die Aussagen der Mystik. Man hat je und je den Eindruck, daß die Mystiker im logischen Widerspruch geradezu schwelgen. Die Theologie des Areopagiten, welche es gestattet und fordert, dieselben Prädikate von der Gottheit zugleich zu bejahen und zu verneinen, welche also den logischen Widerspruch sozusagen zum Prinzip erhebt, hat in der ganzen Folgezeit nachgewirkt und auf die Kundgebungen mystischer Frömmigkeit ihren Einfluß geübt. Und in irgendeinem Maße wird, was von der Mystik sich beobachten läßt, von aller Frömmigkeit gelten. Der Fromme kümmert sich nicht um logische Korrektheit. Seine Religion ist Leben und scheut auch vor logischen Widersprüchen nicht zurück. Damit scheint die Frage, von der wir ausgingen, im Sinne Herrmanns entschieden zu sein. Der logische Widerspruch, scheint es, gehört notwendig zum Wesen der Religion.

Und doch zeigt eine genauere Ueberlegung ein verändertes Bild. Gehen wir aus von der Theologie des Areopagiten. Man muß Gott dieselben Eigenschaften zusprechen und absprechen; man muß dasselbe zugleich bejahen und verneinen. Damit scheint der Widerspruch zum Prinzip erhoben zu sein. Aber der Areopagite selbst versichert, man dürfe nicht glauben, daß die Verneinungen den Bejahungen entgegengesetzt seien, vielmehr stehe die Gottheit als höchste Ursache unendlich hoch über allen Bejahungen und Verneinungen, d. h. also in der Wirklichkeit selbst, in der Gottheit, wie sie wirklich ist, besteht kein Widerspruch. Dieser haftet nur an unserer menschlichen Auffassung und an dem durch diese Auffassung bedingten menschlichen Wort. Was damit der mystische Theologe zum Ausdruck bringt, das dürfte in erhöhtem Maße von dem mystischen Frommen gelten. Woran ihm liegt, ist nicht der formale logische Widerspruch, sondern das inhaltliche religiöse Erlebnis. Dieses, die Versenkung in die Gottheit und die damit gegebene Vergottung, schließt für ihn keinen Widerspruch in sich. Jenseits aller Widersprüche, die das Aussprechen des Erlebten in sich schließen mag, liegt das widerspruchslose Eine, das über alle Bejahungen und Verneinungen unendlich erhaben ist.

Jenes Schwelgen aber in Widersprüchen, auf das man in mystischen Kundgebungen stoßen kann, ist das eine Mal bloße Spielerei, das andere Mal das ernste Ringen um das Aussprechen des Unaussprechlichen, das aber selbst über alle Widersprüche hinausliegt. Ob nicht doch in dem Alleinen der Mystik ein logischer Widerspruch steckt, ist eine Frage für sich. Aber für das Bewußtsein des Mystikers ist dies nicht der Fall. Ihm ist es nicht um den logischen Widerspruch, sondern um Gott zu tun, und sofern er in Gott lebt, weiß er sich über allen Widerspruch hinausgehoben. Würde ihm jedoch zum Bewußtsein gebracht werden, daß in der Tat in der Wirklichkeit Gottes selbst ein Widerspruch steckt, so würde er sich doch vielleicht in seiner Frömmigkeit gestört fühlen und er würde sich Gedanken darüber machen, wie der Widerspruch zu lösen ist.

Und wie liegt es mit der christlichen Frömmigkeit? Daß auch sie widersprechende Aussagen erzeugt, haben wir gesehen. Auch dem christlich Frommen ist es eben um seinen Gott zu tun und nicht um logische Korrektheit. Dem darf aber sofort auch das Andere hinzugefügt werden: wenn es ihm nicht um logische Korrektheit zu tun ist, dann doch ebensowenig um logische Inkorrektheit. Anders ausgedrückt: das Interesse des Frommen haftet nicht am formal-logischen Widerspruch, sondern am material-religiösen Erlebnis. Wenn dieses zu logischen Widersprüchen führt, so nimmt er diese unter Umständen mit in Kauf; aber sein Interesse haftet nicht daran. Er will nicht den Widerspruch um des Widerspruchs willen. Und vielleicht darf noch mehr gesagt werden. Er hat im Gegenteil ein Interesse, den Widerspruch zu überwinden. Vielfach wird ihm derselbe gar nicht zum Bewußtsein kommen. Hat Paulus, als er Phil. 2, 12 f. schrieb, das Bewußtsein gehabt, damit einen logischen Widerspruch zu begehen? Wohl kaum. Sein Blick war auf die Sache gerichtet, die er mit seiner Aussage meint, nicht auf deren logische Form. Und so wird es immer beim Frommen sein. Er fühlt sich durch den Widerspruch nicht gestört, weil er ihm gar nicht zum Bewußtsein kommt. Wenn ihm aber das Bewußtsein des Widerspruchs aufgeht, dann wird auch der Trieb erwachen, ihn zu überwinden. Gewiß, der Glaube vermag viel, er vermag auch dem logischen Widerspruch sein trotziges

„dennoch" entgegenzuhalten. Aber auf die Dauer wird er das nicht aushalten und er soll es auch nicht. Wenn ich die volle und klare Erkenntnis gewinne, daß in der Wirklichkeit, die ich als Frommer bejahen muß, ein Widerspruch steckt, so kann ich gar nicht anders als nach einer Auflösung des Widerspruchs suchen, und wenn ich keine finde, glauben, daß es eine gibt. Ich kann nicht anders und ich darf nicht anders. Das Gesetz des Widerspruchs ist das Grundgesetz unseres Denkens. Wenn ich von ihm mich dispensiere, dann hört überhaupt mein Denken auf. Ich kann dann nicht mehr denken und — nicht mehr leben. Denn auch im Leben setze ich als selbstverständlich voraus, daß a nicht non a ist. Auch als Frommer kann ich nicht glauben, daß Gott die Wirklichkeit so eingerichtet hat, daß sie mit dem Grundgesetz meines Denkens, das doch auch Gott zum Urheber hat, im Widerspruch steht. Gerade wenn ich das Ideal christlicher Frömmigkeit zum Maßstab nehme, kann ich das nicht glauben. Man mag diese Auffassung Rationalismus schelten; in Wirklichkeit ist sie es nicht. Rationalismus wäre da, wo das Irrationale in der Religion geleugnet würde, wo die religiösen Wahrheiten als natürliche Vernunftwahrheiten in Anspruch genommen würden. Das liegt mir aber völlig fern. Das Irrationale der Religion erkenne ich im vollen Umfange an und habe versucht, den dreifachen Sinn, den der Begriff in Anwendung auf die Religion hat, herauszustellen. Nur das Antirationale suche ich zu überwinden, und auch dies nur unter dem religionskritischen, nicht unter dem religionspsychologischen Gesichtspunkt. Der Religionspsychologe wird den Widerspruch im religiösen Denken in weitem Umfang anerkennen, weil er ihm als unbestreitbare Tatsache entgegentritt. Aber wenn ich die Religion unter dem kritischen Gesichtspunkt betrachte, wenn ich die Wahrheitsfrage aufwerfe, dann kann ich nicht glauben, daß der Widerspruch Recht behält, sondern bin gewiß, daß es eine Auflösung für ihn geben wird.

9.

Gehen wir zum Schluß den möglichen Auflösungen nach. Wir werden drei Arten zu unterscheiden haben. Viele Widersprüche haben darin ihren Grund, daß in das christliche Denken fremdartige

Elemente eingedrungen sind, die mit dem innersten Wesen der christlichen Religion nicht übereinstimmen, theologische, philosophische, religionsgeschichtliche Vorstellungen, die, wenn sie den christlichen ineinsgesetzt werden, notwendig zu Widersprüchen führen müssen. Die Geschichte der christlichen Lehrbildung bietet hiefür Beispiele genug. Man denke an das Einströmen des griechischen Geistes in die christliche Gedankenwelt. Der abstrakte Gottesbegriff des Neuplatonismus und der konkrete Gottesgedanke des christlichen Glaubens können nur eine widerspruchsvolle Einheit ergeben. Aber der Widerspruch steckt nicht im christlichen Glauben an sich, sondern in seiner Vermischung mit der Weltanschauung des Neuplatonismus. Ebenso besteht zwischen dem λόγος ὁμοούσιος des Athanasius und dem Jesus des N. Test. ein unausgleichbarer Widerspruch. Aber wiederum ist es nicht der christliche Glaube für sich, der den Widerspruch hervorruft, sondern sein Zusammensein mit der altgriechischen Vergottungsidee. Wenn Luther in seiner Abendmahlslehre sich in krasse Widersprüche verstrickt, so liegt die Ursache nicht in seinem christlichen Denken, sondern in einem Ineinander von evangelischem Christentum und unüberwundener Scholastik. Wenn Schleiermacher das Wunder zugleich behauptet und leugnet, so tut er dies nicht als Christ, sondern als christlicher Philosoph. Auf diese Art, aus dem Einströmen fremder Elemente, lassen sich nicht wenige Widersprüche des christlichen Denkens erklären und damit zugleich lösen. Aber freilich bei weitem nicht alle. Es gibt auch solche, die tiefer liegen und dementsprechend eine tiefergreifende Lösung fordern.

Diese zweite Lösungsart ergibt sich, wenn man sich den symbolischen Charakter der religiösen Aussagen vergegenwärtigt. Die Aussage der Absolutheit Gottes und die der Persönlichkeit widersprechen sich dann, wenn letztere als theoretische Einsicht in die Daseinsform Gottes gemeint ist. Der Widerspruch verschwindet aber, wenn man sich klar macht, daß das Prädikat der Persönlichkeit in Anwendung auf das absolute Wesen Gottes nur ein Symbol sein kann, durch welches der Glaube die ihm erfahrbare Wirklichkeit Gottes bezeichnet, ohne damit den Anspruch auf adäquate Erkenntnis des ansichseienden „metaphysischen" Wesens Gottes

zu erheben. Und was von der göttlichen Persönlichkeit, das gilt von allen Attributen, in denen der Fromme das Wesen seines Gottes sich vergegenwärtigt. Gott als Vater, seine Liebe, Güte, Barmherzigkeit, Langmut, Treue, seine Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit, Weisheit — das alles sind lauter Symbole, durch welche der Fromme das zum Ausdruck bringt, was ihm von der Wirklichkeit Gottes erfahrbar geworden ist. Es sind ja lauter psychologische Begriffe, die von endlichen, menschlichen Wesen abstrahiert sind und die daher notwendig zu Widersprüchen führen müssen, wenn sie auf das Unendliche übertragen werden. Aber diese Notwendigkeit des Widerspruchs besteht doch nur unter der Voraussetzung, daß jene Begriffe als adäquate theoretische Bezeichnungen der göttlichen Daseinsform gemeint sind. Sobald man dagegen ihren symbolischen Charakter erkennt, fällt auch der Widerspruch dahin, der nur unter der Voraussetzung adäquater, theoretischer Erkenntnis besteht. Zuletzt ist es immer ein- und derselbe Gegensatz, der den Widerspruch aus sich hervorgehen läßt: der Gegensatz des Unendlichen und Endlichen, des Ewigen und Zeitlichen; und es ist immer ein und dieselbe Erkenntnis, welche den Widerspruch verschwinden läßt, daß nämlich das Endliche nur symbolische Bezeichnung des Unendlichen sein kann und in der Religion tatsächlich nur als solche gemeint ist.

Zur zweiten Lösungsart tritt aber notwendig noch eine dritte hinzu. Wenn nämlich die Widersprüche des religiösen Denkens sei es auf die erste oder auf die zweite Art ihre Lösung gefunden haben, so bleibt doch noch Ein Widerspruch zurück, dem weder die erste noch die zweite gewachsen ist. Das ist der Widerspruch zwischen göttlicher Allwirksamkeit und menschlicher Freiheit. Der Fromme weiß sich von Gott schlechthin abhängig. Aber in dieser Abhängigkeit erlebt er zugleich seine wahre Freiheit. Das Vertrauen, welches ihm Gott abgewinnt, erlebt er zugleich als Gottes Werk und als seine eigene Tat. Das ist ein Widerspruch, mit dem unser Denken nie ganz fertig wird. Drei Möglichkeiten stehen einander gegenüber Entweder man schaltet die menschliche Freiheit aus und behauptet die alleinige Wirksamkeit der göttlichen Gnade. Von den beiden widersprechenden Faktoren wird der eine ausgeschaltet — dann hört

selbstverständlich der Widerspruch auf, der nur unter Voraussetzung beider vorhanden ist. Das ist der Standpunkt Augustins, Luthers, Calvins. Oder man schaltet von den beiden widersprechenden Faktoren den entgegengesetzten aus, die Wirksamkeit der göttlichen Gnade, und läßt allein die menschliche Freiheit bestehen — so ist der Widerspruch auf dieselbe Weise, nur von entgegengesetzter Richtung her, beseitigt. Das ist der Standpunkt des Pelagianismus. Oder endlich man macht an den beiden Faktoren Abstriche und schreibt den Heilsprozeß teils der Gnade, teils der Freiheit zu. Dann hat man den Synergismus.

Aber keine der drei Lösungen wird dem wirklichen Tatbestand gerecht. Der Widerspruch allerdings wird von allen dreien überwunden, sei es daß der eine oder der andere Faktor ausgeschaltet oder beide so reduziert werden, daß sie ohne Widerspruch nebeneinander bestehen können. Aber die Ueberwindung des Widerspruchs ist zu teuer erkauft. Sie geht auf Kosten des wirklichen Tatbestands. Der Fromme bejaht eben beides zugleich, die Alleinwirksamkeit der Gnade und die Freiheit. Und darin eben liegt der Widerspruch. Man kann es zwar auch gegenüber diesem Problem mit jener zuerst genannten Methode versuchen, welche den Widerspruch dadurch zu lösen unternimmt, daß sie das Einströmen eines fremdartigen Elements in das christliche Denken aufzeigt. Man könnte nämlich sagen, der Widerspruch komme nur daher, daß die göttliche Gnade und die menschliche Freiheit irrigerweise als zwei Arten von Naturkräften angesehen würden. Wenn zwei Naturkräfte miteinander konkurrieren, dann bedeute freilich die Herleitung eines Vorgangs aus der einen die Ausschaltung der andern, und die beiden Sätze „der Glaube ist ein Werk der Gnade“ und „er ist Erleben der eigenen Freiheit“ müssen sich notwendig widersprechen. Aber Gnade und Freiheit seien eben nicht Naturkräfte, sondern Willensfunktionen, und es sei eine falsche Methode, welche die Willensverhältnisse behandle, als wären sie Naturkräfte. Was von diesen gelte, das gelte nicht auch von jenen. Wenn der Eindruck einer großen Persönlichkeit einen Menschen überwältigt und in neue Bahnen lenkt, so könne eine solche „Bekehrung“ ganz die Wirkung jenes überragenden Willens sein, und doch sei es eben

auch ein Wille, der die Bekehrung erfährt. Ein Wille aber sei nie reine Passivität, sondern immer auch Aktivität. Nur empfinde er diese Aktivität nicht als einen konkurrierenden Faktor neben jenem überlegenen Willen, sondern lediglich als Organ, dessen jener sich bedient. Diese Analogie gelte auch für das Verhältnis der göttlichen Gnade zur menschlichen Freiheit. Solange die Gnade als Naturkraft gedacht wird, bedeute es immer eine Einschränkung derselben, wenn die menschliche Freiheit im Heilsprozeß überhaupt anerkannt wird. Die Gnade als Naturkraft schalte die Freiheit aus. Ganz anders aber liege die Sache, wenn das Wirken der Gnade als persönliches, willensmäßiges verstanden wird. Persönlich könne Gott immer nur wirken auf Persönlichkeiten. Ein persönliches Wirken Gottes, das nicht auf freie, persönliche Hingabe des Menschen rechnet, wäre ein innerer Widerspruch. Daß umgekehrt gerade das Zusammensein von Gnade und Freiheit als Widerspruch erscheine, habe seinen Grund lediglich in der falschen Erkenntnismethode, welche die Willensverhältnisse wie Naturkräfte behandelt. An diesem Gedankengang ist viel Richtiges. In der Tat ist es eine falsche Erkenntnismethode, wenn man zwischen Naturgrößen und Willensverhältnissen nicht zu unterscheiden vermag, und in der Tat wird der Widerspruch, der in dem Verhältnis von Gnade und Freiheit liegt, durch jene Umbiegung der Willenskräfte in Naturkräfte noch verschärft. Aber die Frage ist doch, ob der Widerspruch allein in dieser falschen Erkenntnismethode, in dem Einströmen also eines fremdartigen Elements in den religiösen Denkprozeß seine Wurzel hat? Liegt er nicht schon vorher im religiösen Erleben selbst? Dieses schließt nun einmal beides in sich: aus Gnaden allein und doch freie Hingabe an die Gnade. Gewiß, der Fromme empfindet diese freie Hingabe, die gar nichts ist als ein Sichschenkenlassen, nicht als etwas, das die alleinige Wirksamkeit der Gnade aufhebt oder einschränkt, sowenig als der Ertrinkende, der die Hand des Retters ergreift, dieses Ergreifen als einen der Tat des Retters koordinierten Faktor empfindet, der ihn hindern würde, die Rettung eben dem Retter zu danken und ihm allein. Aber eben diese Empfindung des Frommen, welche das logisch Widersprechende als widerspruchslose Einheit erlebt, enthält das

Problem. Wie ist ein solches Erlebnis möglich? Eine Antwort darauf haben wir nicht. Für diesen letzten Widerspruch gibt es keine logische Auflösung. Ihm gegenüber gibt es bloß den Glauben, daß das, was unser Denken als Widerspruch beurteilen muß, es in Wirklichkeit doch nicht ist. Die Wirklichkeit, die Gott geschaffen hat, kann unmöglich dem Grundgesetz des Denkens, das in demselben Gott seinen Ursprung hat, widersprechen. Sonst würde Gott sich selbst widersprechen, was anzunehmen ebenso unfromm wie unlogisch wäre. Es ist also zuletzt ein Glaube, auf dem die Lösung beruht. Was die logische Lösung ist, wissen wir nicht. In dieser Hinsicht müssen wir uns mit dem Worte Lotzes bescheiden: Gott weiß es besser.

Grundlegung der Gotteserkenntnis.

Von

Pastor Lic. W. Thimme, Privatdozent an der Universität Münster.

Erkenntnis Gottes ist das Problem der Theologie. Sie darf behaupten, im Laufe jahrhundertelanger Arbeit und zumal in der letzten Phase ihrer Entwicklung dies Problem gefördert zu haben. Sie denkt nicht mehr daran, sich auf den Autoritätsstandpunkt des „Es steht geschrieben" zu stellen, sie hat sich überzeugt, daß mit Demonstrationen und Schlußfolgerungen (Gottesbeweise) nichts zu erreichen ist, sie lehnt mit weitgehender Einmütigkeit auch die Postulatentheorie ab. Gegen das Verfolgen eines jeden dieser Wege protestiert nicht nur intellektuelle Ehrlichkeit, sondern auch nicht minder nachdrücklich das fromme Bewußtsein, das seine Gewißheit in der unmittelbaren Beziehung zum religiösen Objekte sucht. Es kann keinen andern Grund der Gotteserkenntnis geben als die Erfahrung oder das Erlebnis Gottes. Man ist sich ferner wohl im allgemeinen darüber klar, daß sich die Theologie bei diesem grundlegenden Satze nicht beruhigen darf — auch dann nicht, wenn er religiös dahin formuliert wird, daß Gottes Geist Gotteserkenntnis schafft —, sondern daß er einer scharfen Näherbestimmung bedarf. Wie vollzieht sich religiöse Erfahrung, in welchem Verhältnis steht sie zu der Erfahrung auf den übrigen Lebensgebieten? Eine Zeitlang neigte man, angeregt von Ritschl, dazu, als das ausschlaggebende Moment in der religiösen Erfahrung das Wertgefühl und den sich daran anschließenden Willensentschluß anzusehen. So wurde der Glaube zum „praktischen Erkennen" (J. Kaftan), das man vom Kantschen Postulat zu unterscheiden sich bemühte. Ich betrachte es als einen wichtigen Fortschritt der

neuesten Theologie, daß sie in immer zahlreicheren Vertretern und immer entschiedener diese Auffassung verwirft. Diese Deutung der religiösen Erfahrung läßt keine ruhige Gewißheit aufkommen, sie ist nicht imstande, dem Einwand zu begegnen, daß eine Vorstellung nicht deswegen wahr zu sein braucht, weil sie beglückt oder sittlich fördert (man denke etwa an die Parusieerwartung) [1]).

Aber wie haben wir dann den Grund und Halt der Gotteserkenntnis in religiöser Erfahrung zu bestimmen? Verstandesmäßige Beweisführung versagt, das Postulat zeigt sich zu schwach, Gefühls- und Willensantriebe sind uns verdächtig. Es soll im folgenden der religiösen Intuition das Wort geredet und der Versuch unternommen werden, zu zeigen, wie in unmittelbarem, seiner selbst gewissen Erkennen ein Gottesbegriff gewonnen wird, dem es weder an Klarheit und Sicherheit noch an Fülle gebricht.

Alles kommt darauf an, daß nicht etwa durch Einführung dieses erkenntnistheoretischen Prinzips der Willkür und Schwärmerei eine Tür geöffnet werde, und der Verfasser bittet den nachdenkenden Leser, gerade in dieser Hinsicht die folgenden Ausführungen mit argwöhnischer, kritischster Aufmerksamkeit zu prüfen. Daß Mißtrauen geboten ist, kann uns ein Blick auf die großen idealistischen Systembauer nach Kant lehren, die ihre Spekulationen bekanntlich auf intuitive Gewißheit gründeten. Es besteht kein Zweifel, daß Fichte-Schellings intellektuelle Anschauung allzu genialisch-romantisch-launenhaft ist und Hegels transzendentale Logik als nicht minder unkritisch und willkürlich bezeichnet werden muß. Das unmittelbare Selbstbewußtsein aber, in dem der weit vorsichtigere Schleiermacher Posto faßte, spielt zu sehr ins Gefühlige hinüber — er nennt es ja geradezu Gefühl, freilich in einem Sinne, der noch sorgfältigster Ermittelung bedarf —, als daß man von hier aus einen sichern Ausgang gewinnen könnte. Immerhin hätte man über die tiefsten Konzeptionen solcher Geister, die, wie wir bald noch sehen werden, in Kants Kritiken ihren sicheren Anknüpfungspunkt besitzen, nicht leichthin zur Tagesordnung über-

1) In diesen kurzen Sätzen fasse ich das Ergebnis einer längeren kritischen Darlegung zusammen, für die hier der Raum mangelte.

gehen sollen. Aber alles hat seine Zeit. Die Flut des Positivismus und Neukantianismus ebbt wieder ab, und in der Gegenwart finden wir eine Anzahl namhafter Theologen auf der Fährte jener Idealisten vom Anfange des vorigen Jahrhunderts.

Ich nenne zunächst Stange. In seinem 1913 erschienenen Buche „Christentum und moderne Weltanschauung" zeichnet er im wesentlichen kantisch das wissenschaftliche Bild der empirischen Welt, freilich insofern über Kant hinausgehend, als ihn äußere und innere Anschauung über den Kantschen Phänomenalismus zum Realismus führt [1]). Dieser äußeren und inneren raumzeitlichen Erfahrungswelt gegenüber erhebt sich nun das Problem der Religion: Ist das die volle Wirklichkeit? Auf diese Frage kann der Verstand keine Antwort geben, er würde nicht einmal darauf verfallen, die Frage auch nur aufzuwerfen. Was uns die Frage aufzwingt und zugleich nötigt, sie mit Nein zu beantworten, ist Religion. Dieses Nein und im Anschluß daran das sehnsüchtige Sichwenden zum Uebersinnlichen ist Ausgangspunkt aller Religion. In Fortsetzung dieses Weges statuiert sie nach Stange eine „Anschauung des Uebersinnlichen", indem sie anknüpfend an die empirischen Wirklichkeitsbereiche, Natur, Leben, Persönlichkeit, sich aufschwingt zur Anschauung der übersinnlichen Macht, des unendlichen Geistes und des unbedingten Wollens, mit einem Worte zur Anschauung Gottes. Denn Gottesbewußtsein ist die konkrete Form des religiösen Bewußtseins überhaupt. Damit ist, wie mir scheint, der Anknüpfungspunkt der Religion an das empirisch-wissenschaftliche Weltbild richtig festgelegt; „Vollständigkeit der Erfahrungswirklichkeit" ist in der Tat das Problem der Religion [2]). Ich erinnere daran, wie Bousset in seinem „Wesen der Religion" so schön und überzeugend schildert, wie an der Grenze der empirischen, gesetzlich begreiflichen Welt,

1) An diesem Punkte käme es darauf an, die Gedanken Stanges genauer zu präzisieren und ihre wirkliche oder vielleicht nur vermeintliche Abweichung von Kant festzustellen und zu beurteilen. Das kann hier unterbleiben.

2) Allerdings könnte und müßte das entscheidende religiöse Nein besser, zwar nicht begründet — das gibt's bei intuitiven Wahrheiten nicht — aber vorbereitet und in die Wege geleitet werden, als es bei Stange geschieht. Wir werden es später versuchen.

wo das Geheimnis beginnt und das dunkle Auge des Rätsels uns anblickt, Religion aufflammt. Aber wenn Stange sodann weiter zur Anschauung des Uebersinnlichen fortschreitet, mutet er dem Frommen etwas Unmögliches zu. Uebersinnliche Anschauung — das ist mindestens im Ansatz „Enthusiasmus" und Schellingsche Verstiegenheit. Allerdings nur im Ansatz, denn faktisch sind jene genannten Elemente der Gotteserkenntnis nichts weniger als Produkte übersinnlicher Anschauung. Was an ihnen Anschauung ist, ist vielmehr durchaus sinnlich. Um die Begriffe der übersinnlichen Macht usw. zu erhalten, muß Stange zunächst die Sinnesanschauung verneinen, um sich ihrer sodann gleichwohl in bewußt symbolischer Fassung zur Versinnbildlichung des Uebersinnlichen zu bedienen. Man kann dies Verfahren billigen, doch scheint das Ansetzen mit dem genialischen Willkürprinzip der übersinnlichen Anschauung sich dadurch zu rächen, daß Stange bei der Gewinnung der grundlegenden Elemente der Gotteserkenntnis, statt sich in sorgfältiger Prüfung auf den Inhalt des religiösen Bewußtseins und den Ertrag der Religionsgeschichte zu besinnen, Gesichtspunkte aufstellt, wie sie ihm gerade einfallen. Da liegt keine Notwendigkeit vor, man hat den Eindruck, daß sich diese Elemente ebensogut und wohl noch besser auch anders bestimmen lassen, und erkennt bei näherem Nachdenken unschwer, daß sich weder die Subjekte seiner Aussagen (Macht, Geist, Wille) noch vollends die Attribute (die von Stange sogenannten religiösen Kategorien: übersinnlich, unendlich, unbedingt) deutlich gegeneinander abgrenzen lassen. Daß wir die übersinnliche Anschauung Stanges zutreffend als ein Willkürprinzip charakterisiert haben, kann sein späteres Buch „Religion als Erfahrung" bestätigen, in dem jener Begriff zugunsten eines irrationalen, vom Willen beherrschten Erlebens zurückgedrängt wird. Mag Stange hiermit augenscheinlich in das Lager der Vertreter einer „praktischen Gotteserkenntnis" hinüberschwenken, so hält er doch nach wie vor an dem von ihm so bestimmt hervorgehobenen Urdatum aller Religion fest, nämlich der unmittelbaren, intuitiven [1])

1) Die Begriffe Intuition und Anschauung sind nach dem Sprachgebrauch auseinanderzuhalten. Intuition ist geistiges Erfassen von etwas unmittelbar Einleuchtendem, Anschauung hält sich innerhalb der Grenzen

Gewißheit der Setzung einer intelligibeln Welt jenseits der raumzeitlichen Erfahrungswirklichkeit.

Wir wenden uns zu Tröltsch. Es läßt sich in seinen Schriften und Aufsätzen die Entwicklungstendenz einer fortschreitenden Rationalisierung der Religion nachweisen. In erster Linie ist er Historiker, stets schwebt ihm vor Augen die Fülle der individuellen Gebilde der Religionsgeschichte, in die der Forscher sich anempfindend hineinlebt. Die große Frage erhebt sich: Wie kann man hier Werte, Wahrheit feststellen? In dem Buche „Absolutheit des Christentums und Religionsgeschichte" von 1902 ist der beherrschende Gesichtspunkt der, daß die Wertmaßstäbe aus der Geschichte erwachsen und daß letztlich, bei höchstentwickelten religiösen Gebilden, wie sie etwa Buddhismus und Christentum darstellen, die persönliche Willensentscheidung maßgebend sei [1]), etwa wie wenn man sich entscheidet, ob man Raffael oder Rembrandt, Shakespeare oder Goethe die Palme zuerkennen soll. Später drängt sich je länger je mehr der Religionsphilosoph vor, und Tröltsch betont stärker, daß Wahl und Wertung inneren Notwendigkeiten entspringen, daß sich in den mannigfaltigen individuellen, wechselnden und sich wandelnden Formen der Religionsgeschichte wahre und reine Religion emporringt, die einen ewig gültigen Vernunftkern besitzt. Diesen Vernunftkern, das religiöse Apriori, herauszuarbeiten, strengt er sich nunmehr an, doch bleiben seine Bemühungen rhapsodisch und lassen die nötige Abklärung noch vermissen. Das neben den Apriori in Wissenschaft, Kunst, Recht, Sittlichkeit sich zur Geltung bringende religiöse Apriori kennzeichnet er in „Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft" von 1905 im Anschluß an den Amerikaner James als „Gefühl der Präsenz des Göttlichen",

---

der Sinnlichkeit. Die Schönheit eines Gemäldes wird intuitiv, seine Farbe durch Anschauung aufgefaßt. Wie das Moment des Sinnlich-Anschaulichen möchte ich das des „Visionären", also des Mystisch-Ekstatischen, des Genialischen oder Prophetischen aus dem Begriff der Intuition als nicht wesenszugehörig ausscheiden. In dieser letzteren Hinsicht ist der Sprachgebrauch allerdings noch ungeklärt.

1) Doch sucht Tröltsch die Ueberlegenheit des Christentums über die indische Mystik auch theoretisch zu begründen.

„Wirklichkeitsempfinden für das Uebersinnliche". Das wäre also auch, ähnlich wie bei Stange, eine Art höherer Empirie. Sie muß gleichfalls als überschwänglich bezeichnet werden [1]), wennschon die Ausdrücke hier etwas vorsichtiger gewählt sind als von Stange, da sie sich augenscheinlich nur auf das Daß der göttlichen Wirklichkeit beziehen, dagegen ihr Wie gänzlich unbestimmt lassen — ein Vorzug, der doch zugleich wieder einen empfindlichen Nachteil bedeutet. Jedenfalls sieht man nicht recht ein, wie man angesichts der von Tröltsch beliebten empiristischen Formulierung von einem rationalen Apriori reden kann [2]). In größere Tiefen sucht Tröltsch in späteren Aufsätzen zu dringen, in denen er auf der über Kant hinausführenden Linie Fichte usw. eine neue Metaphysik begründen möchte, und in denen er den rationalen Kerngehalt der Religion, nämlich, wie es jetzt heißt, die Beziehung zur absoluten Substanz, dem vernünftigen Urgrund alles Seienden und Geltenden, als metaphysische Grundlage der Apriori der andern Wissens- und Kulturgebiete hinstellt. Auch diese Fassung des religiösen Apriori, das Tröltsch erkenntnistheoretisch durch Berufung auf das Evidenzgefühl sichert, ist nicht glücklich, weil man noch immer an ein höheres Wahrnehmungsvermögen denken muß. Vor allem aber, der so herausspringende Gottesbegriff, Gott = „die absolute, vernünftige Substanz", ist religiös noch unzulänglich, oder zum mindesten allzu unbestimmt. Man fragt sich insbesondere, was mit dem Prädikat „vernünftig" gesagt sein soll, und begreift nur soviel, daß jene Ursubstanz darum vernünftig genannt wird, weil der Baum der menschlichen Geisteskultur zu ihr seine nährenden Wurzeln hinabsendet. Statt einzelner abgerissener Sätze müßten hier breite Ausführungen stehen. Immerhin finden wir bei Tröltsch

1) Diese Ueberschwänglichkeit im Ansatz wirkt sich sogleich kräftig aus, indem Tröltsch den Kantschen kausalgesetzlichen Phänomenalismus durch Wirkungen der übersinnlichen göttlichen Macht und freies Handeln der Menschen durchbrochen werden läßt.

2) H. Scholz, der in seiner Religionsphilosophie den Kerngehalt der Religion ganz ähnlich bestimmt („akosmistisches Erleben"), lehnt darum mit Recht das religiöse Apriori ab, vermag nun aber den akosmistischen Charakter des religiösen Erlebens nicht anders zu sichern als durch Berufung auf Wertgefühle.

einen wertvollen Ansatz und sehen uns von ihm ein Stück weitergeführt als von Stange.

Noch mehr werden wir von Otto gefördert, dessen Buch über die „Kantisch-Friessche Religionsphilosophie" hier in Frage kommt. Otto knüpft an Fries an, jenen Nachfolger Kants, der ohne die kritische Besonnenheit preiszugeben, einige notwendige und entscheidende Schritte über seinen Meister hinaustat. Otto bemüht sich, seine Gedanken, die er weithin reproduziert, einleuchtend und theologisch fruchtbar zu machen. Er stellt es klar heraus, daß es sich bei dem religiösen Apriori nicht um etwas Ueberschwängliches, etwa übersinnliche Anschauung oder dergleichen, handelt, sondern um unanschauliche Wahrheit, die in unmittelbarer Erkenntnis (also „Intuition") sicher ruht. Sie wird grundlegend formuliert als die Vorstellung der Notwendigkeit und Einheit des Seins; sodann wird gezeigt, ebenfalls in engem Anschluß an Fries und seinen Schüler Apelt, wie aus dieser Grundvorstellung der reinen Vernunft sich die Trias der Ideen, Seele, Freiheit und Gott ableiten läßt, eine Deduktion, die freilich überaus künstlich, ja m. E. mißlungen genannt werden muß [1]). Die Wendung von

1) Diese Ideendreiheit wird gewonnen, indem nach Kantschem Muster der Grundsatz der Vollendung (Betrachtung des Seienden unter dem Gesichtspunkt der Einheit und Notwendigkeit) als ideales Schema auf die Kategorien der Relation angewandt wird. So soll die Kategorie der Substanz, ideal schematisiert, die Idee der Seele, die der Kausalität die Idee der Freiheit, endlich die der Wechselwirkung die Idee Gottes ergeben. Aber das setzt 1. die gutgläubige Uebernahme der Kantschen Kategorientafel voraus. Würde man beispielsweise die Wechselwirkung als selbständige Kategorie leugnen (ich glaube, man wird es müssen), so gäbe es keine Gottesidee. Und 2., wie ist es möglich, die Kategorien durch den Grundsatz der Vollendung zu schematisieren? Sie tragen ihn ja bereits in sich, da sie selber Formen der Urerkenntnis der Einheit und Notwendigkeit (Kant sagt: der transzendentalen Apperzeption) sind. Schematisiert man sie dennoch, gewissermaßen zum zweitenmal, so sehe ich nicht, was das anders bedeuten soll, als die Eigentümlichkeiten aufheben, die den Kategorien infolge ihrer Bestimmung, die raumzeitliche Wirklichkeit zu ordnen, anhaften; das heißt aber, die Kategorien kehren in ihren Ursprung zurück, und Kronos hat seine eigenen Kinder verschlungen. 3. Es ist durchsichtig, daß Otto seine Ideen gar nicht durch Schematisierung, sondern auf ganz

der Philosophie zur Religion ergibt sich nach Fries-Otto sodann durch den Nachweis, daß die toten und kalten Ideen lebendig und wirksam werden, indem sich die Zweckvorstellung des wertenden Gemütes mit ihnen verbindet und indem sie, ahnender Anschauung sich erschließend, durch die Erscheinungswelt in Natur und Geschichte transparentartig hindurchleuchten. Inwiefern in diesem letzten Gedankenzusammenhang Wahres mit Falschem vermischt ist, braucht an dieser Stelle nicht des näheren dargetan zu werden, da die nachfolgenden positiven Ausführungen, die die Dinge anders zurechtrücken, die Kritik schon in sich enthalten. Die Hauptsache bleibt, daß hier zum erstenmal von einem modernen Theologen klar anerkannt und ausgesprochen ist, daß auf keine andere Weise der Grund zur Gotteserkenntnis gelegt werden kann als durch die in sich selbst gewisse Vernunftidee.

2. Ehe wir jedoch dies des näheren ausführen, müssen wir uns mit einem Einwand auseinandersetzen, der, falls er berechtigt wäre, alle Gotteserkenntnis unmöglich machen würde. Es wird behauptet und unter Beweis gestellt, man könne nicht bis zum Wesen und Grund der Dinge vordringen, es gebe überhaupt keine Erkenntnis eines Gegenstandes, geschweige der Welt und Gottes; uneingeschränkter Phänomenalismus sei der Weisheit letzter Schluß, nichts vermöge uns hinauszurücken über die Erscheinungen, d. h. Empfindungen, bei denen sich lediglich gewisse regel-

andere Weise erhält, wie wir uns an der ersten Idee, der Seelenidee, klarmachen wollen. Er gewinnt sie, indem er den Substanzbegriff an Stelle der raumzeitlichen Füllung (Materie) füllt mit dem, was überbleibt, wenn unter idealem Aspekt Raum, Zeit und Materie versunken sind, nämlich dem Ichbewußtsein. Aber bleibt wirklich, wie erforderlich, das individuelle Ichbewußtsein übrig und nicht etwa bloß, was Kant energisch behaupten würde, die überindividuelle Einheitsfunktion der transzendentalen Apperzeption? Und wenn es überbliebe, so ist jedenfalls die Idee der Seele offenkundig durch Kombination des Substanzbegriffes mit dem Ichbewußtsein entstanden, deren Berechtigung ja Möglichkeit erst noch nachzuweisen wäre, und nicht durch Schematisierung. Die Gewinnung der übrigen Ideen erfolgt auf ebensowenig einwandfreie Weise, insbesondere erhält Otto die Gottesidee nicht durch idealen Schematismus, sondern durch eine nichts weniger als zwingende Variante des kosmologischen Gottesbeweises.

mäßige Verbindungen (Koexistenzen und Sukzessionen) erfahrungsgemäß beobachten lassen. Was angeblich darüber hinausführe, sei Fiktion, die man als praktisch-nützlich beurteilen könne und müsse, weil sie die Orientierung erleichtere, das Handeln fördere und das angenehme Gefühl des Begreifens vortäusche, die aber theoretisch vollkommen wertlos sei. Das ist der Standpunkt des „kritischen Positivismus", wie er besonders und mit stark durchschlagender Wirkung in Vaihingers „Philosophie des Als ob" vertreten wird, und mir will scheinen, daß die Auseinandersetzung mit ihm gegenwärtig die wichtigste Aufgabe der religiösen Apologetik ist. Das höfliche, nur ein wenig spöttische Entgegenkommen, mit dem Vaihinger auch die Glaubensvorstellungen als praktisch nützliche Fiktionen (für die geistig Unmündigen, versteht sich) gelten läßt, ist bedrohlicher als die Keulenschläge des dogmatischen Materialismus oder Pantheismus.

Bei der Prüfung der Vaihingerschen Position gehen wir am besten davon aus, daß nach seiner Meinung alles Erkennen nur Mittel zum Zweck der Lebensförderung ist. Vaihinger verhöhnt den logischen Fanatismus der „ordinären Ansicht, daß das Denken Selbstzweck sei" — die Bezeichnung dieser Ansicht als ordinär dünkt uns etwas merkwürdig —, die Gedanken sind vielmehr unter rein biologischem Gesichtspunkt zu betrachten. Die Seele (d. h. das Denken mit all seinen Hilfsapparaten) ist eine Maschine, eine den Organismus befähigende Vorrichtung, seine Bewegungen möglichst zweckmäßig, rasch, elegant und mit dem geringsten Kraftaufwand zu vollziehen. Nun, mir scheint, gleich hier an der Schwelle der Philosophie des Als ob müssen wir mit energischstem Widerstand einsetzen. Wenn diese These recht hat, gibt es keine Wahrheit und Wahrheitserkenntnis, dann ist auch die Philosophie des Als ob problematisch. Und man kann sich nicht genug darüber wundern, daß sie mit der Siegesgewißheit endgültiger Wahrheit einherschreitet, statt sich lediglich auf ihre besondere Qualifikation fürs praktische Leben zu berufen [1]). Die biologische Erkenntnistheorie,

1) Es würde ihr auch schwer fallen, letztere halbwegs glaubwürdig zu machen. Läßt sich bestreiten, daß der Grundsatz der Vaihingerschen Ethik: „Man muß handeln, als ob es eine unbedingte sittliche Ver-

wie sie Vaihinger im Anschluß an Avenarius vertritt, hebt sich augenscheinlich selbst auf. Voraussetzung aller Denkarbeit ist vielmehr die unmittelbar gewisse Ueberzeugung [1]), daß es eine Wahrheit gibt, und daß sie, nicht Lebensförderung, letztes Ziel des Denkens ist.

Damit sind wir aber dem Phänomenalismus noch nicht entronnen. Denn es könnte ja tatsächlich wahr sein, daß wir über Zusammenhänge von Empfindungen, deren Koexistenzen und Sukzessionen wir registrieren und berechnen, nicht hinausgelangen können. Die einzige überphänomenale Wahrheit wäre die Wahrheit des Phänomenalismus. Alle, sei es materialistischen oder idealistischen, Weltanschauungsentwürfe würden nichts weiter sein als ein Gewebe von Fiktionen, von denen echte Wissenschaft sich grundsätzlich lossagen müßte.

Greifen wir das Wichtigste aus Vaihingers etwas bunt zusammengestelltem Beweismaterial heraus. Die mathematisch fundierte Naturwissenschaft, so zuversichtlich sie auftritt, ruht nach ihm auf lauter Fiktionen, deren fiktive Natur dadurch erwiesen wird, daß ihre Grundbegriffe widerspruchsvoll sind. So sind widerspruchsvoll die Begriffe eines leeren Raumes und einer leeren Zeit, denn sie stellen dar „ein Neben- und Außereinander, in welchem nichts

---

pflichtung gäbe", sittlich destruktiv wirken muß? V. gibt selbst zu, daß er nur für eine Auslese geistig höchststehender Menschen tauge. Ich vermute, auch in dieser geistigen Elite von Männern, deren Gesicht sich der mephistophelische Zug des Als-Ob-Standpunktes aufprägt, wird wenig sittlicher Heroismus zu finden sein. Nur gläubige, restlos überzeugte Menschen setzen ihr Leben ein.

1) Hier wird zum erstenmal der Begriff der unmittelbaren Erkenntnis fruchtbar. An dieser Stelle von Glauben zu reden, scheint mir nicht statthaft, weil diesem Begriffe nach dem religiösen Sprachgebrauch das Merkmal des Persönlichen anhaftet, was von jener allgemeingültigen, im Grunde auch von dem radikalsten Skeptiker geteilten Urüberzeugung, daß es Wahrheitserkenntnis gibt, nicht gilt. Man sagt wohl: Ich glaube an die Treue meines Freundes, aber man sagt nicht: Ich glaube, daß Treue besser ist als Treulosigkeit, sondern einfach: Treue ist besser als Treulosigkeit. Der Gewißheitsgrad beider Behauptungen kann der gleiche sein, aber die erste ist persönlich bedingt, die zweite nicht. Gleich ist in beiden Fällen die logische Unbeweisbarkeit.

neben- und außereinander ist"; nicht minder Punkt, Linie, Fläche, weil sie endlich und doch mit der unvollziehbaren Vorstellung des Unendlichen behaftet sind; erst recht die Bewegung, ein Begriff, der bereits von den Eleaten mit unbesiegbaren Argumenten ad absurdum geführt wurde; vollends natürlich das Atom, wobei die Sache besonders klar liegt, einerlei ob man es materialistisch bestimmt als ausgedehntes, aber unteilbares Etwas, oder dynamistisch als unausgedehnte, unteilbare Kraft, die aber Ursache und Element der Ausdehnung ist. Alles sind Fiktionen, die jedoch, mit dem nötigen kritischen Verstande gehandhabt, für die Berechnungen der Wissenschaft gute Dienste leisten (man soll, wie Vaihinger hübsch sagt, das Kind nicht mit dem Bade ausschütten, aber es auch nicht ungewaschen annehmen). Die praktische Brauchbarkeit der Fiktion wird von Vaihinger besonders eingehend und überzeugend an dem Beispiel der Infinitesimalrechnung nachgewiesen, die seit Cartesius mit dem Unbegriffe des unendlich Kleinen, der ein Zwitterding zwischen Nichts und Etwas, also eine handgreifliche Fiktion ist, arbeitend und so krumme Linien auf gerade zurückführend, die wertvollsten Rechnungsergebnisse erzielt hat. Allen diesen Ausführungen, die in nuce bereits in Kants Antinomienlehre enthalten sind, kann und muß man, meine ich, zustimmen. Damit ist in der Tat der Materialismus aus dem Felde geschlagen. Die reine Sinnesanschauung — um diese Kantsche Formulierung hier anzuführen — wird von dem reinen Denken Lügen gestraft. Womit jedoch nicht gesagt ist, daß unsere in sich widerspruchsvolle und unmögliche Raum- und Zeitauffassung nicht einen freilich näher kaum bestimmbaren Grund im Wesen der Dinge haben könnte.

Aber nach Vaihinger fallen nun auch die Hilfsmittel und Operationen des reinen Denkens unter die gleiche Verdammnis. Es arbeitet gleichfalls mit bloßen Rechenpfennigen. Jeder abstrakte Begriff, z. B. Mensch, ist eine Fiktion — Vaihinger nennt sie die summatorische —, da laut der alten These des Nominalismus nur das Individuelle und Konkrete wirklich genannt werden kann. „Vermittels der Fiktion eines allgemeinen Dinges ist es dem Denken möglich, viel rascher und sicherer zu operieren, als wenn es alles Einzelne stets einzeln aufzählen müßte." Gewiß, so bemerken wir

dazu, wäre es verkehrt, die allgemeinen Begriffe mit Plato und der realistischen Scholastik zu hypostasieren. Aber wird ihnen Vaihinger mit seinem Fiktionsstandpunkt gerecht? Wir bezweifeln es. Denn, soll nicht durch die Bildung der Allgemeinbegriffe eine wesentliche Seite der Wirklichkeit zum Ausdruck gebracht werden, nämlich die, daß die Wirklichkeit nicht ein regelloses Durcheinander von lauter Singulärem ist, sondern ein System von umfassenderen und engeren Gleichheiten und Verwandtschaften? Auch die „personifikative Fiktion" — um noch eine andere Fiktionengruppe herauszugreifen —, also z. B. der Begriff Seele, ist, behaupten wir, nicht ohne Wirklichkeitswert, auch dann nicht, wenn man Bedenken trägt, von einer Seelensubstanz zu reden. Denn der Begriff Seele soll besagen, daß hier nicht bloß eine Reihe zusammenhängender Phänomene ins Auge gefaßt wird, sondern daß diese Phänomene irgendeine Einheit bilden, wofür das Einheitsbewußtsein Zeugnis ablegt.

Entscheidend für unsere Auseinandersetzung mit der Philosophie des Als ob ist die Beantwortung der Frage, ob die Grundbegriffe des reinen Denkens, die in das Chaos der Wahrnehmungen Ordnung bringen, die Kategorien, lediglich als Fiktionen zu beurteilen sind. Wir beschränken uns auf die Kategorien der Substanz und Kausalität. Vaihinger meint die erstere auf folgende Weise fiktionsphilosophisch ableiten zu können. Wenn man eine Gruppe koexistenter Erscheinungen = Eigenschaften vor Augen hat, so pflegt man, geleitet von dem Triebe, ein festes Band der Verknüpfung zu gewinnen, einen unsichtbaren Träger derselben hinzuzudenken. Man begeht dabei den Fehler, denselben Komplex von Erscheinungen doppelt zu setzen, einmal als Substanz und zum andern als Summe von Eigenschaften. Diese fälschlich verdoppelte Wirklichkeit verdeutlicht man sich dabei durch das Bild von Eigentümer und Besitztum. Ich glaube, man kann ruhig zugeben, daß die anschauliche Fassung des Substanzbegriffs tatsächlich an dieser falschen Verdoppelung krankt und in sich unmöglich ist. Aber damit ist die Fiktivität des Begriffes selber, dessen was man eigentlich mit ihm meint, noch längst nicht dargetan. Jener Begriff will nämlich bloß zum Ausdruck bringen, daß die verknüpften Phänomene kein

Gaukelspiel der dichtenden Einbildungskraft sind, sondern daß ihnen Gehalt, Realität, wirkliches Sein zukommt. Aehnlich besagt die Kategorie der Kausalität, daß zwei aufeinander folgende Erscheinungen notwendig verbunden sind, und die verdeutlichende Analogie, die Vaihinger auch hier aufdeckt, um den fiktiven Charakter der Kategorie zu erweisen — Ursache und Wirkung verhalten sich wie der menschliche Wille und die von ihm hervorgebrachten Handlungen —, erschöpft die Sache nicht. Die Kategorien der Substanz und Kausalität wollen sagen, daß in den Erscheinungen Wesenhaftes und geordnete Folge, Sein und Notwendigkeit vorhanden ist. Mag ein einzelner Komplex gleichzeitiger, zusammengehöriger Phänomene unwirklich, etwa erträumt sein (aber man beachte: auch die Traumvorstellung ist eine Art Wirklichkeit und kein Nichts), mögen zwei bestimmte, einander folgende Erscheinungen nichts miteinander zu schaffen haben, es gibt dennoch ein Etwas, das erscheint, und in dem Erscheinungsbereich waltet notwendige Verknüpfung. Das sind Sätze, die wie ich meine, mit voller Gewißheit auf Grund unmittelbarer Erkenntnis ausgesprochen werden, und zu deren Rechtfertigung es nicht erst der Kantschen transzendentalen Deduktion bedarf, die darauf aufmerksam macht, daß allein durch die aprioriischen Denkformen des Verstandes in das Chaos der Empfindungen Einheit und Gliederung kommt, wodurch es Gegenständlichkeit und damit Erkennbarkeit gewinnt. Schließlich muß noch bemerkt werden, daß wenn Vaihinger als letzte Wirklichkeit — also doch Wirklichkeit! — die unabänderlichen Koexistenzen und Sukzessionen gelten läßt, er augenscheinlich damit eine tatsächliche, nicht bloß fiktive Notwendigkeit anerkennt, womit dann die Kategorie der Kausalität wider seinen Willen doch absolut gesetzt wäre. Ja, noch weit schlimmer als das, indem er so unvorsichtig, ohne kritischen Vorbehalt von Koexistenzen und Sukzessionen spricht, setzt er die Zeitvorstellung und vermutlich auch, da das Koexistieren von ihm anscheinend räumlich vorgestellt wird, die Raumvorstellung als gültig und verfällt damit, so sonderbar uns das erst scheinen mag, dem naiven Realismus.

Und noch eins verdient hervorgehoben zu werden. Durch das Denken wird, wie bereits erwähnt, die Sinnesanschauung Lügen

gestraft. Wenn aber das Denken nun auch seinerseits mit Fiktionen umgeht und diese schließlich, nachdem es genügend gewitzigt ist, entlarvt und aufhebt, straft es sich selber Lügen. „Um die Fiktivität des diskursiven Denkens zu erkennen und auszudrücken, muß ich mich der diskursiven Fiktionen selbst bedienen", S. 272. Man muß sich doch über diesen groben Zirkel wundern, den sich der Logiker Vaihinger unbedenklich erlaubt. Im Grunde meint er wohl, daß das reine, analytische Denken — das damit seinerseits dem Verdachte der Fiktivität entrückt sein würde — die Fiktivität des synthetischen, kategorialen Denkens aufweisen soll, indem es nämlich enthüllt, daß Substanz- und Kausalitätsbegriff nur bildhaft analogische Verdichtungen der einzig realen Empfindungskoexistenzen und Sukzessionen sind, wodurch die (merkwürdig kindliche) Lust des Begreifens erzeugt wird. Indem wir dies zurückwiesen, haben wir, falls unsere Einwendungen begründet waren, der Philosophie des Als ob den Boden entzogen. Es gibt also Erkenntnis des Wirklichen, mag sie nun bis zu den letzten Seinsgründen reichen oder nicht, und damit ist die Möglichkeit gewährleistet, daß Ideen, wenn sie nicht in sich widerspruchsvoll sind (wie man dies z. B. von der Idee der Wahlfreiheit behauptet hat), daß vor allem die Gottesidee mehr ist als eine bloße Fiktion.

3. Ich möchte hier den Versuch einer Grundlegung der Gotteserkenntnis machen, indem ich an Kants Philosophie, wie sie uns in dem großen Entwurf der drei Kritiken vorliegt, anknüpfe. Dabei wird sich freilich die Notwendigkeit ergeben, über Kant hinauszugehen, ja von ihm abzurücken. Denn Vaihinger hat, wie mir scheint, wahrscheinlich gemacht, daß Kant im Grunde genommen sein Gesinnungsgenosse und von der Fiktivität aller idealen Erkenntnis überzeugt ist, so daß von seinem Standpunkt aus betrachtet Gott, Freiheit, Unsterblichkeit nicht ganz ernst zu nehmen sind [1]). Allerdings muß Vaihinger einräumen, daß neben dem radikalen und konsequenten ein „reaktionärer" Kant einhergeht,

1) Ich habe die Gegenargumente von H. Scholz und E. Adickes (vgl. H. Scholz, Religionsphilosophie S. 453) nicht nachprüfen können. Auf Grund selbständigen Studiums der Hauptwerke Kants scheint mir Vaihingers Auffassung plausibel.

der die Fiktionen fälschlich immer wieder in Hypothesen verwandelt, obwohl er seinen Prämissen nach ihren wahren Charakter erkennen mußte und in Stunden klaren, entschiedenen Denkens auch wirklich erkennt. Um den Eindruck zu kennzeichnen, den Vaihingers ausführliches Kapitel, das dem Nachweis dieses Tatbestandes gewidmet ist, S. 612—733 auf mich gemacht hat, kann ich nur sagen, es ist erschütternd, an Kant und seinem Denken das Augurenlächeln der Fiktionsphilosophie wahrzunehmen. Die Sache ist wichtig genug, um auch hier einiges von dem in Vaihingers Buche ausgebreiteten Beweismaterial zur Sprache zu bringen.

An einer von Vaihinger als klassisch bezeichneten Stelle der Methodenlehre unterscheidet Kant in der Kritik der reinen Vernunft selbst die Vernunftideen von Einheit der Seele und höchstem Wesen scharf von Hypothesen. Erstere sind lediglich regulative Prinzipien und — Vaihinger kann darauf hinweisen, daß hier bereits sein Schlagwort vorweggenommen ist — „heuristische Fiktionen". Gott ist demnach nicht etwa unerforschlich, sondern „da es (das Ideal der reinen Vernunft = die Gottesidee) nicht einmal als denkbarer Gegenstand gegeben ist, so ist es auch nicht als solcher unerforschlich, vielmehr muß es, als bloße Idee, in der Natur der Vernunft seinen Sitz und seine Auflösung finden und also erforscht werden können". Es mögen ein paar charakteristische Aussprüche aus kleineren Schriften Kants folgen. Da sagt er z. B.: „Die Ideen sind von uns willkürlich gemacht", spricht von Dingen, „die wir uns zu praktischem Behuf selbst machen, die vielleicht außer unserer Idee gar nicht existieren, vielleicht nicht sein können", und nennt Gott „ein Gedankending, das wir uns selbst machen". Er bemerkt, das apriorische Vernunftgesetz könne als aus Gottes Willen hervorgehend betrachtet werden, „welches aber nur die Idee von einem moralischen Wesen bedeutet, dessen Wille für alle Gesetz ist, ohne ihn doch als Urheber desselben zu denken". Gelegentlich kann er sogar platt genug sich dahin äußern, als real könne der Weltschöpfer, der doch lediglich von Liebe geleitet sein müßte, nicht angesehen werden, weil dem die tatsächliche Welt allzusehr widerspreche. Am schärfsten aber sind eine Anzahl von Zitaten geprägt, die Vaihinger aus Kants Opus postumum ge-

sammelt hat. Z. B.: „Gott ist keine außer mir befindliche Substanz, sondern bloß ein moralisches Verhältnis in mir"; „Gott ist nicht eine vom Menschen verschiedene Substanz"; „es ist ein Gott — und ich der Mensch bin selbst dieses Wesen und nicht etwa eine Substanz außer mir"; „Gott ist nicht ein Wesen außer mir, sondern bloß ein Gedanke in mir".

Daß dies in der Tat trotz aller widersprechenden Ausführungen Kants eigentliche Meinung sein dürfte, erhellt daraus, daß sie von seinem Standpunkt aus als die einzig folgerichtige bezeichnet werden muß. Denn er kann es ja gar nicht nachdrücklich genug einschärfen, daß alle synthetischen Grundbegriffe des Verstandes, also auch Substanz, Wesen, Ding, nur für die Erscheinungswelt gelten. Demnach kann die intelligible Welt nichts weiter sein als nur (dies uns häufig begegnende Kantsche „nur" ist sehr bedeutsam) eine Idee, und ein Ding an sich als Ursache der Erscheinungswelt ist eigentlich ein Unding. So ist die, wenn auch aus praktischen Gründen noch so empfehlenswerte Betrachtung von Gott als dem Urheber der Welt und des Sittengesetzes lediglich eine Als-ob-Betrachtung. Welch große Bedeutung das Als-ob für Kants Philosophie besitzt, hat sich, nebenbei bemerkt, längst vor dem Erscheinen des für die Erkenntnis des wahren Kant so wichtigen Buches von Vaihinger wohl jedem aufmerksamen Leser der Kritik der reinen Vernunft und der Urteilskraft aufgedrängt.

Notwendig ist nun, daß wir uns zunächst folgendes ganz klar machen. Für Kant ergibt sich der grundlegende Satz, daß die Kategorien bloß für die Erfahrungs- und Erscheinungswelt gelten, ohne weiteren Beweis aus ihrer Apriorität. Weil apriorisch, darum sind sie subjektiv, folglich nur von transzendentaler nicht transzendenter Geltung. Weil sie in uns sind, darum sind sie auch von uns und für uns, nicht jedoch außer und über uns, gelten sie nicht schlechthin, absolut. Diese Behauptung Kants ist jedoch nichts weniger als einleuchtend, wie auch von Otto a. a. O. S. 36 kräftig hervorgehoben ist. Sie beruht auf einem Trugschluß (real soll nur sein, was durch die Sinne auf uns wirkt; da wird jedoch dem in thesi idealen Kausalitätsprinzip faktisch objektive Gültigkeit beigelegt) und ist nur möglich bei Ignorierung der durch das Vertrauen der Ver-

nunft zu sich selber legitimierten unmittelbaren Erkenntnis [1]). Nun kann man mit Befriedigung wahrnehmen, daß Kants falscher Schluß von Apriorität auf Idealität offenbar auch Vaihinger nicht genügt. Er bemüht sich vielmehr, alles Begreifen, sowohl das mathematisch-physikalische wie das naturphilosophisch-kategoriale, wenn nicht in Widersprüche zu verwickeln, so doch als unzulängliche Fassung in Analogien zu diskreditieren, worüber oben das Nötige bereits bemerkt ist.

Obwohl Kants Standpunkt demnach als kritischer und skeptischer Positivismus zu kennzeichnen ist, ist es doch möglich und zweckmäßig, den Entwurf zu einer Grundlegung der Gotteserkenntnis an seine drei Kritiken anzuschließen. Wir fassen zunächst den Ertrag der Kritik der reinen Vernunft ins Auge. Nach ihr stellt die erfahrbare Erscheinungswelt sich dar als eine Synthese aus apriorischen und aposteriorischen Elementen, nämlich der reinen Anschauung und den Verstandesbegriffen [2]) auf der einen, den Sinnes-

1) Die reine Sinnesanschauung in den Formen des Raumes und der Zeit wird nicht schon dadurch als lediglich empirisch gültig dargetan, daß sie nach Kant aprioriſch ist, sondern dadurch, daß sie sich in der kosmologischen Antinomie verfängt.

2) Ich hege starke Zweifel gegen die Korrektheit des Kantschen Aprioriſmus. Lassen sich wirklich die aprioriſchen und aposterioriſchen Bestandteile jener Synthese so sauber auseinanderlegen? Kant räumt ja freilich ein, daß sein Apriori nicht von vornherein fertig in jedem Menschengeiste bereit liegt, sondern daß es sich bildet und ins Bewußtsein tritt auf Grund aposterioriſcher, sinnesanschaulicher Anregung. Aber nur der Anstoß kommt von außen, der Kristallisationsprozeß selbst erfolgt in eigener, immanenter Gesetzmäßigkeit. Ich meine, daß tiefer dringendes Denken dies bestreiten muß. Am deutlichsten tritt es mir in dem Substanzbegriff entgegen, daß er zusammengewachsen ist aus einem formalen, aprioriſchen, ordnenden, Einheit stiftenden Prinzip und dem irrationalen Erleben des Seienden. Das gleiche gilt dann auch von Raum und Zeit und den übrigen Kategorien, auch in ihnen steckt ein Stück Empirie. Also keine anschauliche Größe, kein faßbarer Begriff, der nicht mindestens Spuren jener geheimnisvollen Synthese aufwiese. Die Schwelle des formalen Apriori ist also weiter, als Kant es annahm, zurückzuverlegen; rein aprioriſch ist nur das ordnende Einheitsprinzip der „transzendentalen Apperzeption", das dem Denken nicht mehr erreichbar, lediglich seine Voraussetzung bildet. Dies

wahrnehmungen auf der andern Seite. Weil demnach die Erfahrungswirklichkeit von Verstandesprinzipien, die ihrerseits der transzendentalen Einheitsfunktion entsprungen sind, durchwaltet wird, ist sie eine relative Einheit. Nur verhältnismäßig ist diese Einheit, nicht bloß wegen der unerschöpflichen Mannigfaltigkeit der Wahrnehmung, sondern erst recht infolge ihrer Einfassung in den Rahmen der Raum-Zeit-Anschauung, die nach Kant bekanntlich auch in die Kategorien eingeht, sie schematisiert und dadurch die Grundsätze bildet, die alle Naturerkenntnis bedingen. Dieses Sichsperren der reinen Sinnesanschauung gegen die Einheitsfunktion des Verstandes, die Tatsache, daß die raumzeitliche, den schematisierten Kategorien unterworfene Welt unvollendbar ist, weder Anfang noch Ende, weder Maß noch Ziel kennt, eine unendliche Kette von lauter Bedingtem, das Labyrinth der Antinomien bildet, diese aufregende Tatsache ist nun der Ausgangs- und Ansatzpunkt der Vernunftidee. Denn Vernunft kann sich hierbei nicht beruhigen, sie drängt mächtig darüber hinaus. Es ist „die unnachlaßliche Forderung der Vernunft, irgendein Etwas als unbedingt notwendig existierend anzunehmen". Freilich nach Kant ist dies Unbedingte nur ein Grenzbegriff, ein regulatives, nicht konstitutives Prinzip, nur Idee, und zwar in jenem für Kant so eigentümlichen Schillern und Schwanken zwischen Wirklichkeit und Unwirklichkeit, mit einer starken Hinneigung zum Fiktiven, weil, wie gesagt, Realität, substantielles Sein Kategorien sind, die nur im Erfahrungsbereich gelten.

Hier muß man sich entschlossen von Kants Autorität freimachen[1]) und anerkennen: Der sinnesanschaulichen, unvollendbaren Welt, die weder eine Einheit noch ein geschlossenes, in sich ruhendes Ganzes ist, kann keine volle Wahrheit und Wirklichkeit zukommen, wohl aber ist wahr und wirklich die intelligible Welt, das Eine, Un-

ist der Standpunkt, den Schleiermacher in seiner Dialektik einnimmt. Die aus dieser Darlegung sich für die Apriorität der Vernunftideen, von denen sogleich die Rede sein wird, ergebenden Folgerungen zu ziehen, darf wohl dem nachdenkenden Leser überlassen werden.

1) Schlatters Polemik gegen Kants Vernunftsubjektivismus, seine Bemerkung, Kants reine Vernunft sei eine Vernunft, die nichts vernimmt, ist berechtigt.

bedingte, notwendig Seiende, Absolute [1]). Zwar fehlt hier alle Anschauung, der Begriff jener höheren Wirklichkeit bleibt negativ, doch wird sie von dem Auge der Vernunft als ein Etwas geschaut — das „Nichts" ist höchstes und wahrstes Sein [2]) — und mit schweigender Andacht verehrt. Hier kann von keinen Verstandesbeweisen die Rede sein, hier gibt es keine Argumentationen, die das Vorhandensein eines letzten Einheitsgrundes des Weltalls zu einem sei es höhern oder niedern Grade der Wahrscheinlichkeit erheben könnten. Man kann nur den Ort aufzeigen, wo die Vernunfterkenntnis entspringt und sich uns aufdrängt [3]). Sie ist nicht so schwach, einer Stütze zu bedürfen, sie spricht im kategorischen Indikativ, sie schreitet in der Selbstgewißheit der Wahrheit einher.

Wir bemerken noch, daß das Aufleuchten dieser alle Gotteserkenntnis begründenden oder unterbauenden Vernunftidee nur die

1) Auf das Wort kommt wenig an. Gemeint ist immer das gleiche. Angewandt auf die Erscheinungswelt sind die Kategorien der Kausalität und Substanz zwar verschieden. Die höchste Ursache dagegen, der in sich ruhende Urgrund, ist mit dem wahrhaft Seienden identisch. Es kann nur ein Absolutes geben. Wird der Ausdruck „das Eine" gewählt, so muß man sich darüber klar sein, daß damit nicht das erste Glied der Zahlenreihe gemeint ist, sondern ein negativer, durch Verneinung aller Vielheit entstandener Begriff (gegen Heim, Leitfaden der Dogmatik S. 33).

2) Nach J. Kaftans Dogmatik ist der Begriff des Absoluten ein leeres Schema, das den Ort, die Höhenlage der Gotteserkenntnis angibt, und dasselbe meint M. Schulze in seinem Grundriß der evang. Dogmatik, wenn er ihn lediglich als Regulativ oder Korrektiv verwerten will. Gewiß, als Verstandesbegriff gefaßt, bedeutet das Absolute nichts weiter. Aber die Vernunftidee des Absoluten, wie sie dem Auge Platos leuchtete, meint das wahrhaft Seiende.

3) Es scheint möglich, mit Schelling-Schleiermacher den Ansatzpunkt der Vernunfterkenntnis des Absoluten auch noch anders als Kant zu bestimmen und davon ausgehen, daß die Welt sich uns zunächst dualistisch gespalten darstellt, als Subjekt und Objekt, Ideales und Reales, Denken und Sein, Geist und Natur. Es ist nun aber eine „unnachlaßliche Forderung" der Vernunft, daß diese Zerrissenheit nicht letzte Wirklichkeit sei. Mag auch verstandesmäßiges Denken stets unvermögend bleiben, den Riß zu schließen, die Vernunft läßt es sich nicht ausreden: Es gibt eine hintergründige, absolute Einheit und Identität des Seins. Ansatzpunkt der obersten Vernunftidee ist hier nicht die Unvollendbarkeit, sondern die Zerspaltenheit der Erscheinungswelt.

eine Seite des religiösen Vorgangs ist. Die andere Seite ist eine Erregung des Gefühlslebens, für die als zusammenfassender Name wohl am treffendsten der Ausdruck Andacht gewählt wird, die aber die verschiedensten Grade und Schattierungen annimmt vom leisen Erschauern bis zur selbstvergessenen Versenkung. Was die Frage nach der (nicht zeitlichen aber logischen) Priorität des intellektuellen oder des emotionalen Faktors anlangt, so muß diese zugunsten des ersteren entschieden werden. Mag hier der heute über Gebühr gefürchtete Vorwurf des Intellektualismus laut werden, er würde ebenso alle Propheten treffen, die durch inneres Schauen, bzw. Offenbarung, ihres Gottes gewiß und froh wurden. Endlich muß noch hervorgehoben werden, daß man natürlich darüber streiten kann, wenn man es für der Mühe wert hält, ob mit der bezeichneten Vernunftidee wirkliche Gotteserkenntnis oder nur die Voraussetzung zu einer solchen gewonnen ist. Wichtiger ist, daß man sich darüber klar wird, daß an ihr jedenfalls bereits echte, lebenskräftige Religion sich entzündet, nämlich die Mystik [1]). Man mag diese Art der Religion einseitig, unvollkommen, arm und leer nennen, den Mystikern zum Trotz, die solche Armut und Leere als höchste Fülle gepriesen haben — sie ist es in der Tat, und zwar nicht so sehr deshalb, weil hier religiöses Gemeinschaftsleben sich nicht bilden kann oder verkümmern muß, sondern weil hier nur ein einziger Strahl göttlichen Lichtes geschaut wird —, daß es sich jedoch um wirkliche Religion handelt, kann nicht bestritten werden und wird nicht bestritten, man müßte sonst Meister Eckhart nicht nur das Christentum, sondern auch die Religion absprechen. Und wenn man an der alten, guten Begriffsfassung festhalten will, daß Religion

1) Die Friessche These, die Otto kritiklos übernimmt, daß die zunächst frostige und religiös unergiebige Vernunftidee (bzw. Ideendreiheit) erst dadurch religiöses Leben gewinne, daß seitens des wertenden Gemütes die Zweckvorstellung an sie herangebracht werde (Religionslehre = Weltzwecklehre), ist zweifellos falsch, und Otto würde sie, wie wir aus seinem neuesten Buche „Das Heilige" erschließen, kaum noch vertreten. Gewiß gibt es auch eine Art der Mystik, die den Zweckgedanken verwertet — in die Liebesmystik spielt er m. E. bewußt oder unbewußt hinein —, aber die reine Mystik, die Mystik des Geistes, wie wir sie im Brahmanismus, bei Plotin und Eckhart kennen lernen, bedarf seiner nicht.

und Gottesgedanke Korrelate sind, wird man einräumen, daß mit der Intuition des Absoluten, wahrhaft Seienden, des ἓν καὶ πᾶν oder wie man es nennen will, bereits wirkliche Gotteserkenntnis vorliegt.

Wir fassen nunmehr die dritte der Kantschen Kritiken, die der Urteilskraft, ins Auge. Im Brennpunkt ihrer Untersuchungen steht der Zweckgedanke. Zweck ist nach Kant auch solch problematischer Begriff, solch ein heuristisches Prinzip von fragwürdigster Geltung. Man muß, lehrt er, insbesondere das organische Wesen, dessen Eigentümlichkeit es ist, daß die einzelnen Vorgänge in ihm nur im Lichte der leitenden Idee eines Ganzen, also nur unter dem Zweckgesichtspunkt begriffen werden können, und ebenso schließlich die ganze Natur, so ansehen *als ob* ein Zweck darin waltend und gestaltend wirksam wäre. Damit soll aber beileibe nichts über die wirkliche Beschaffenheit der Natur ausgesagt sein. Es ist nach Kant nicht nur unstatthaft, in wissenschaftlicher Untersuchung an einzelnen Punkten, wo man mit seinem Latein zu Ende ist, in das Spiel der Naturkräfte den teleologischen Faktor als eine Kraft neben den andern einzufügen — womit in der Tat die empirische Forschungsmethode der Wissenschaft preisgegeben wäre —, es ist vielmehr die Möglichkeit einzuräumen, daß vielleicht die mechanistische Betrachtungsweise alles Naturgeschehen restlos erklärt. Wir sind freilich nicht imstande, diesen hypothetischen Natur- und vielleicht auch Weltmechanismus zu erfassen, werden auch niemals dahin gelangen. Subjektiv notwendig ist und bleibt die Zweckbetrachtung, aber Objektivität dürfen wir ihr nicht zugestehen. Es wäre Vermessenheit zu behaupten, daß es einen Natur- und Weltzweck wirklich gibt.

Auch hier biegen wir von dem Wege des Königsbergers entschlossen ab. Seine unsichere, skeptische, vielmehr an diesem Punkte besonders unzweideutig dem Fiktionsstandpunkt zuneigende Weltzwecklehre scheint uns unerträglich. Wir vernehmen die unnachlaßliche Forderung der Vernunft, daß ein Weltzweck sei. Der Ort, wo diese Vernunftidee aufbricht — auch hier das einzige, was wir feststellen können —, ist nun freilich letztlich nicht die Betrachtung eines pflanzlichen oder tierischen Organismus, auch nicht die staunende Beobachtung der großen, mächtig emporstrebenden Ent-

wicklungslinien in Natur und Menschengeschichte. Hier erkennen wir nur darum einen wirksamen Zweckgedanken, weil wir diesen bereits anderswo, nämlich im eigenen Leben, insbesondere im Geistes- und Willensleben, entdeckt haben. Aber, müssen wir fragen, kann die Tatsache, daß wir subjektiv und willkürlich Zwecke setzen, das Vorhandensein eines objektiven und absoluten Weltzweckes verbürgen? Nun, ich meine, unser Zwecksetzen ist nicht ganz so subjektiv und willkürlich, wie wir uns gern einreden. Der Spielraum ist doch beschränkt. Wir alle setzen uns den Zweck der Selbsterhaltung und sind uns, indem wir es tun, dessen bewußt, oder können uns mindestens dessen bewußt werden, daß das Leben selbst uns unausweichlich dazu zwingt, oder vielmehr — von eigentlichem Zwang ist nicht die Rede — uns einfach diese Zielrichtung setzt. Man hat das wohl so ausgedrückt: Wir leben nicht, sondern wir werden gelebt. Wir wählen unter den Mitteln, der Zweck ist festgelegt. Freilich wäre es unrichtig, wenn man mit Spinoza und anderen Selbsterhaltung den Zweck nennen wollte. Es ist nicht der einzige und höchste. Aber auch wenn z. B. der erhabene Zweck der Selbsthingabe des eigenen Lebens in den Dienst der Brüder oder für das Gottesreich erfaßt wird, haben die Menschen nicht das Bewußtsein willkürlichen Wählens — wir können uns hier auf die sittlichen und religiösen Heroen berufen —, sondern einer heiligen Notwendigkeit, mögen sie sich im übrigen darüber, wie das Steuer ihres Lebensschiffes herumgeworfen ward, die verschiedenartigsten Gedanken machen. Nicht auf die Art der Zwecksetzung kommt es hier an, sondern lediglich auf die Feststellung, daß im einfachen Lebensvorgang unbewußte, im geistigen Leben bewußte, in jedem Fall aber niemals bloß subjektiv willkürliche, sondern objektiv notwendige Zwecksetzung stattfindet. Hat man aber erst im eigenen Leben, Denken und Wollen richtunggebende Kräfte, objektive Zwecke gefunden, so führt der Weg schrittweise zur Anerkennung der Natur- und Welttelcologie weiter. Dadurch wird der Wissenschaft ihr Recht nicht geschmälert, das Problem der Kausalzusammenhänge der empirischen Welt auf ihre Weise zu erörtern. Mag sie das Lebensrätsel mit Hilfe der Chemie lösen, mag ihr der Nachweis glücken, daß Mensch und Weltall komplizierte Maschinen sind, des-

wegen bleibt die Zweckbetrachtung nichtsdestoweniger notwendig. Ohne sie keine Erschließung wirklichen Verständnisses. Oder sollte es möglich sein, auch nur die einfachste Maschine ohne Berücksichtigung des Zweckgedankens, der sie erzeugte und dem sie dienen muß, zu verstehen? Also es gibt in Leben und Welt einen Zweck und Sinn. Vielleicht ist er nie zu ergründen. Vorhanden aber ist er! Beweisen kann man das freilich nicht. Man stellt es einfach fest, und man kann das, weil es unmittelbar einleuchtet. Haben wir nur den Blickpunkt recht gewählt, setzt sich die Wahrheit der Vernunftidee von selber durch.

Diese Vernunftidee verschmilzt nun mit der an erster Stelle genannten. Es ist selbstverständlich, daß dies geschieht. Denn der Zweckgedanke, mit dem wir ebenfalls ein Höchstes und Letztes greifen, kann nicht in der Luft schweben, er bedarf eines wesenhaften Trägers. So heftet er sich an die Uridee des einen, unbedingten, absoluten Seins. Damit aber gewinnt diese gleichsam Färbung und Wärme und vermag nun auch auf das Gemüt zu wirken. Die Gottesidee des absoluten Seins kann nur das Geistesauge fesseln; herrscht sie allein, müssen alle Affekte verkümmern und schließlich absterben. Der echte Mystiker will es so. Amor Dei intellectualis ist keine eigentliche Liebe. Das wird anders, wenn die Gottesidee die Zweckvorstellung in sich aufgenommen hat. Nun auf einmal gewinnt sie ein sprühendes Leben. Denn mit dem Zweckgedanken, der sich in einer bunten Fülle von Sonderzwecken auszugestalten pflegt, ist der ideelle Ansatzpunkt für alle religiösen Anthropomorphismen gegeben. Nicht nur der Glaube an den ewigen Vater und Weltenkönig, auch der an Glücksdämonen und launische Geister hat hier seine metaphysische Unterlage. Hier flammen Furcht und Liebe auf, affektive Mystik entsteht, ein Religionstypus bahnt sich an, der auf seinem Höhepunkte [1]), wie er uns z. B. in Luthers berühmter Erklärung des ersten Gebots im Großen Katechismus anschaulich ist, am besten als Religion des Vertrauens bezeichnet wird. Nicht minder ist ersichtlich, daß erst der Glaube an einen

1) Dieser kann freilich nicht erreicht werden, wenn nicht auch das sogleich zu behandelnde dritte Prinzip der Gotteserkenntnis voll zur Geltung kommt.

Gott, der mit und in der Welt Zwecke verfolgt, religiöses Gemeinschaftsleben wecken und erhalten und damit positive, geschichtliche Religionen begründen kann.

Den dritten und letzten Grundstein der Gotteserkenntnis entnehmen wir der Kritik der praktischen Vernunft. Hier endlich öffnet sich dem zögernden Philosophen, dem es nur wohl ist in dem „fruchtbaren Bathos der Erfahrung", und den doch starke intellektuelle und Gemütsbedürfnisse immer wieder suchen lassen nach dem Hochland der Ideen, die intelligible Welt. Denn im kategorischen Imperativ redet zu ihm das Unbedingte [1]). Hier kommt auch bei Kant das unmittelbare, intuitive Erkennen zu seinem Rechte, denn nicht etwa um Kaftans „praktisches Erkennen" handelt sich's hier, wie sich, nachdem man sich die Problemstellung einmal klar gemacht hat, bei aufmerksamer Lektüre beinahe jeder Seite der einschlägigen ethischen Schriften Kants ergibt. Hier ertönt die „unüberschreibare" Stimme der Vernunft, hier verliert die Als-ob-Betrachtung allen Sinn und wird auch tatsächlich von Kant nicht angewandt. Und hier wird der Philosoph wirklich fromm. Man spürt den Pulsschlag der Religion, wenn er von der feierlichen Majestät des moralischen Gesetzes redet, „an dessen Herrlichkeit man sich nicht satt sehen kann", von der „grenzenlosen Hochschätzung des reinen, von allem Vorteil entblößten moralischen Gesetzes, so wie es praktische Vernunft uns zur Befolgung vorstellt, deren Stimme auch den kühnsten Frevler zittern macht und ihn nötigt, sich vor seinem Anblick zu verbergen",

1) Ich bemerke, daß es mir fern liegt, mir Kants formalistische Ethik zu eigen zu machen. Vielmehr bin ich davon überzeugt, daß sein überkünstlicher Versuch, aus dem einen Gesichtspunkt der Allgemeingültigkeit des Vernunftgesetzes die ganze Moral herauszuspinnen, mißlungen ist. Sittliche Grundsätze, die fürs praktische Leben brauchbar sind, lassen sich nicht aufstellen, ohne die Wirklichkeit geschichtlichen Lebens und seiner Kulturzwecke zu berücksichtigen. Aber sittlichen Charakter erhält mein Handeln, mag es nun im Dienste der erhabensten oder einer relativ gleichgültigen Aufgabe stehen, erst dann, wenn es im Bewußtsein der absoluten Verpflichtung geschieht. Das heilige Soll, das kategorische Gewissensgebot, ist das ethische Formprinzip, das das von diesem oder jenem Einzelzweck beherrschte Handeln zu sittlichem Handeln umprägt. Die Sache liegt hier entsprechend wie bei der Einheitsfunktion des Verstandes und den Naturgesetzen, bei der allgemeinen Zweckidee und den praktischen Sonderzwecken.

wenn er in gleicher Andacht und Ehrfurcht wie zum bestirnten Himmel auf das moralische Gesetz in seinem Innern blickt, wenn er in die berühmt gewordenen Worte ausbricht: „Pflicht, du erhabener Name usw." Hier hat der Philosoph, und zwar nicht als Philosoph, sondern, wie er selbst betont, als schlichter Mensch ein unmittelbares Verhältnis zum Absoluten. Und das ist Religion. Wenn dagegen die praktische Vernunft mit ihrem unbedingt verpflichtenden Gesetz für Kant das Sprungbrett abgeben muß, um von ihm aus durch Schlußfolgerung und Postulat zur Idee der Freiheit einerseits, Gottes und der Unsterblichkeit andererseits zu gelangen, so können wir darin nur eine lahme, und wie Vaihinger glaubhaft gemacht hat, zweideutige, nicht ganz ernst zu nehmende, und was speziell seinen sogenannten moralischen Gottesbeweis anlangt, sogar eine eudämonistisch infizierte Argumentation erblicken, die nichts weniger ist als fromm. Man ist versucht, und mir scheint, es ist ganz dem Sinn und der Ausdrucksweise Kants gemäß, den Gott des moralischen Beweises mit Fichte einen Götzen zu nennen; Kants Gott ist das autonome Vernunftgesetz oder, wie man auch sagen könnte, die Idee des Guten. Ihr entspricht im Gefühls- und Willensleben des Menschen die Demut, Unterwerfung und sittliche Hingabe in ernstem Gehorsam. Kants große Einseitigkeit war, daß er nur an diesem einen Punkte das Unbedingte zu ergreifen vermochte, daß er überall sonst der Schwungkraft der Geistesflügel ängstlich mißtraute und auf ontologischem und teleologischem Gebiete von Zweifeln umfangen blieb. So bleibt die so reine, lautere, moralische Frömmigkeit Kants eigentümlich frostig und starr; Blut und Leben würde sie erst gewonnen haben, wenn er auch von der Objektivität waltender Zwecke im Weltlauf überzeugt gewesen wäre. Vor allem aber, es fehlt ihr die substantielle Unterlage. Ein Sittengesetz, das nicht im wahrhaft Seienden gründet, behält etwas Chimärisches, droht sich stets als Hirngespinst eines Philosophen zu entpuppen. Nur ein Sittengesetz, das mit allem Ernst und nicht in fiktionsphilosophischer Verklausulierung als Gottes Gebot auftritt, kann uns über eudämonistische und utilitaristische Moral erheben.

Wir haben die drei alles menschliche Denken und Handeln unterbauenden Vernunftideen kennengelernt, zunächst die Idee des

Absoluten, Einen, wahrhaft Seienden, Unbedingten, Notwendigen — der in der Sprache sich verkörpernde Menschengeist greift mit vielen Händen nach demselben —, sodann die Idee des objektiven Zweckes, endlich die Idee des sittlichen Sollens oder des Guten. Diese drei wachsen nun zusammen, die Fäden umschlingen sich und bilden ein Band [1]). Anders als bildlich läßt sich der elementare Vorgang kaum beschreiben. Seine Naturnotwendigkeit begreifen wir am besten, indem wir uns klar machen, daß die erste Idee die grundlegende, umfassende ist, die zweite und dritte sind gewissermaßen Strahlenbrechungen der ersten — nur daß dieser Ausdruck nicht so mißverstanden werden darf, als seien sie aus der ersten ableitbar. Durch die Brechung haben sie ihre eigene Farbe bekommen [2]). In der ersten tut sich das Absolute kund, wie es an sich ist [3]), in der zweiten als waltender Geist und Sinn in Welt und Leben, in der dritten als Wille des Guten. Wünscht man prägnantere Formulierung, so mag man vom Sein, Sinn und Soll reden. Bemerkt mag noch werden, daß die zweite und dritte, die von der ersten ihren Wesensgehalt empfangen, noch in besonderer Weise zusammengehören. Wer an einen Weltzweck und an das Gute glaubt, glaubt auch, daß das Gute der Weltzweck ist, und erst dieser Glaube begründet, wie oben bereits angedeutet, die Religion des Vertrauens. Eins geworden sind alle drei in der Gottesidee, und es mag als eigenartig empfunden, oder meinetwegen auch begrüßt

1) Sucht man nach einer Bezeichnung für das Wesen Gottes, in der jene drei Ideen noch nicht anklingen, so mag man, falls das einfache Wort Gott nicht genügt, von dem „Heiligen" reden. Das scheint nach den grundlegenden religionsgeschichtlich-psychologischen Werken Söderbloms und Ottos modern zu werden (vgl. die neuesten Dogmatiken von Dunkmann und Stephan). Für den Religionsphilosophen und Dogmatiker erwächst daraus kein sonderlicher Gewinn.

2) Ich bin mir dessen bewußt, daß jenes Gleichnis von den drei Fäden nicht sonderlich stimmt. Man halte beide aneinander und füge noch andere hinzu, die sich z. B. im Reich der Töne bieten. Eins das nicht hinkt, wird man kaum finden.

3) Also halten wir das Absolute für begreiflich? Nicht im geringsten. Eine Idee ist kein Begriff. Wir wissen, wie die Mystiker, etwa ein Plotin, von dem Einen sprachen, und daß sie, wenn sie sich ihm am nächsten fühlten, nicht sprachen, sondern schwiegen.

werden, daß auch dieser Versuch einer rationalen Grundlegung der Gotteserkenntnis, der nicht vom altkirchlichen Dogma beeinflußt ist, trinitarische Struktur angenommen hat [1]).

---

1) Anmerkungsweise mag hier noch erwähnt werden, daß sich je nach dem Vorwiegen des einen oder andern der drei Hauptfaktoren religiösen Erlebens drei verschiedene religiöse Typen zeigen. Ein Unterschied besteht allerdings insofern, daß der erste Faktor ohne Mitwirken und Anklingen der andern eine Sonderart der Religion begründen kann, wie wir an dem Beispiel der reinen Mystik bereits sahen. Ein einseitiges Vorwiegen des ersten Faktors haben wir z. B. in der Theologie Schleiermachers. Der zweite Faktor wiegt in der Theologie A. Ritschls vor, wie seine bekannte These, daß der Vorsehungsglaube die Quintessenz der Religion sei, zeigt. Der dritte Faktor drängte sich ungebührlich im kirchlichen Rationalismus in den Vordergrund. Ich nenne diese Typen Religion der Einkehr, des Vorsehungsglaubens und der Pflichterfüllung. Einen Typus der prophetischen Frömmigkeit, wie ihn Heiler bekanntlich der mystischen gegenüberstellt, möchte ich nicht gelten lassen. Propheten sind religiöse Genies und Ausnahmemenschen. Eine prophetische Religion als religionsgeschichtliche Massenerscheinung gibt es nicht. Was H. prophetische Religion nennt, ist kein einheitliches Gebilde.

Die Frage nach dem Zusammenhang von Religion und Sittlichkeit, um auch dies noch zu erwähnen, beantwortet sich von unserem Standpunkt aus folgendermaßen: Erstens ist Sittlichkeit, soweit in ihr sich der absolute Imperativ geltend macht, selbst Religion. Das Hineinspielen des zweiten Faktors religiösen Erlebens in den Werdeprozeß der Sittlichkeit schenkt den für alle praktische Moral erforderlichen Mut, während das Wirksamwerden des ersten zum sittlichen Handeln die nicht minder unentbehrliche innere Freiheit und Erhebung beisteuert.

Ich möchte endlich nicht unterlassen, auf einen kürzlich in der Neuen kirchlichen Zeitschrift 1920 erschienenen interessanten, scharf durchdachten Aufsatz H. A. Glüers über das Thema „Die letzten Wurzeln der christlichen Gewißheit" hinzuweisen, dessen Gedanken sich mit den hier vorgetragenen trotz abweichender theologischer Gesamtanschauung ziemlich nahe berühren. Wenigstens dürfte der Umstand, daß Glüer (mit Rickert) von Imperativen redet, wo ich den Ausdruck Intuitionen vorziehe, noch keine wesentliche Differenz begründen. Freilich scheint es mir ein Mangel, daß Glüer bei Behandlung des „logischen" Imperativs — auch hier von Rickert abhängig — den Uebergang von der Wahrheitsnorm zum wahren Sein nicht findet. Nicht minder erblicke ich bei der Entfaltung des „religiösen Imperativs", der dem christlichen Heilsglauben zugrunde liegt, darin einen Fehler, daß nicht klar erkannt ist, wie hier, entsprechend der Idee des Guten im „moralischen

Auf die Frage, ob der Gottesgedanke, über dessen konstituierende Elemente wir nunmehr Klarheit gewonnen haben, pantheistisch oder theistisch ist, kann unter Vermeidung alles fruchtlosen Streitens um Worte geantwortet werden, daß er dem religiösen Interesse sowohl des Pantheismus wie des Theismus gerecht wird. Denn vermöge der ersten und grundlegenden Idee ist Gott — wenn man so will „pantheistisch" — alles in allem, während die beiden letzten sein Wesen als geistigen Willen des Guten „theistisch" näher bestimmen. Darum ist es auch statthaft, diesen Gottesgedanken in die Anschauungsform der Persönlichkeitsvorstellung zu fassen. Die an sich unanschauliche Idee wird dadurch freilich versinnlicht, doch steht sie hinter dem Sinnbild und sendet ihre Strahlen durch das Transparent hindurch. Das Menschenauge, das ihren reinen Glanz nicht zu ertragen imstande wäre, vermag sie so im Gleichnis zu fassen. Vgl. hierzu die schönen und überzeugenden Ausführungen, die Steinmann in seinem Buche „Die Frage nach Gott" in mehreren Aufsätzen zu diesem Thema gemacht hat.

Um der erkenntnistheoretisch sicheren Fundierung willen haben wir im vorhergehenden den Tempel der Gotteserkenntnis auf der Grundlage der Kantschen Kritiken errichtet. Sonst hätte es näher gelegen, an das herkömmliche Schema der Gottesbeweise anzuknüpfen. Kritische Bearbeitung der drei allein ernst zu nehmenden Gruppen von Beweisen, der kosmologischen, teleologischen und moralischen, würde zu dem Ergebnis führen, daß es sich hier zwar um keine logisch zwingenden, den Verstand überführenden Argumente handelt, daß sich aber hinter jedem von ihnen die unmittelbar einleuchtende Vernunftidee verbirgt. Mehr und mehr sind ja die Dogmatiker zu der Einsicht gelangt, daß man diese uralten Bemühungen des Menschengeistes nicht kurzerhand abtun darf. Wir haben nunmehr gesehen, was an ihnen ist, und bestätigt gefunden, was einst schon J. A. Dorner zeigte, daß mit dem Fortschreiten vom einen „Gottesbeweise" zum andern der Gottesgedanke seine Vollendung gewinnt. Und der Umstand, daß das

Imperativ", die Idee des objektiven, weltwaltenden Zwecks sich zur Geltung bringt, die ein Lebensnerv aller Religionen, nicht bloß der christlichen, ist. Auf weitere Einzelheiten kann hier nicht eingegangen werden.

Nachdenken der Jahrhunderte von Anaxagoras und Plato bis auf Leibniz und Kant immer wieder die Bahnen jener drei fälschlich sogenannten Beweise abschritt, kann die Zuversicht unserer Ueberzeugung verstärken, daß mit jenen drei die Gotteserkenntnis aufbauenden Vernunftideen wirklich alles Wesentliche gesagt ist.

Kaum nötig dürfte es sein, noch zu betonen, daß mit alledem nur die Grundlegung der Gotteserkenntnis erreicht ist. Ohne anschaulich bildhafte Prägung bleibt sie leblos und unwirksam. Man wird auch nicht einwenden, daß wenn Vernunftideen als Glaubensgrund bezeichnet werden, den Philosophen die religiöse Führerrolle zufalle. Nein, die Fackelträger der Vernunft, im echten idealistischen, nicht dem verwässerten „rationalistischen" Sinne des Wortes, die Männer der großen Intuitionen auf religiösem und sittlichem Gebiete waren die Religionsstifter und prophetischen Persönlichkeiten. Die sehr bescheidene Aufgabe der Philosophen und Theologen ist lediglich, die wundervollen Einsichten jener zu sammeln und zu verbinden und kritisch zwischen Hülle und Kern zu scheiden, bzw. apologetisch zu zeigen, daß die symbolische Hülle einen idealen Kern umschließt [1]).

4. Jedenfalls aber kann für den, der den vorgetragenen Ausführungen im wesentlichen zustimmt, nicht davon die Rede sein, daß die großen Männer der Religionsgeschichte ihre Intuitionen aus dem Nichts hervorgebracht hätten; sie haben vielmehr nur ans Licht gezogen, was sich dämmernd in der Seele ihrer Vorfahren und Zeitgenossen bereits regte. In ihren Gesichten, Erkenntnissen, Glaubensurteilen trieb der Keim, der schon in das Herz des ersten Menschen hineingesenkt war, neue Blüten und Blätter. Wir müssen

1) Die Einzelgebilde der Religionsgeschichte sind teils fehlerhaft, weil in ihnen die religiösen Grundvorstellungen nur unvollständig oder verzerrt zum Ausdruck kommen (z. B. besitzt der Buddhismus alle drei grundlegenden Ideen, aber er ist eine Mystik gleichsam mit abgeschnittenem Kopf, weil er von dem Urgrund, dem wahrhaft Seienden, nichts wissen will, und eine Teleologie und Ethik gleichsam mit ausgerissenem Herzen, nämlich wegen seines Pessimismus und der negativen Fassung seiner Moral), teils aber sind sie individuelle Gestaltungen, die sich durch verschiedene Nuancierung, Tongebung unterscheiden, der Kritik entrückt gleichberechtigt nebeneinanderstehen und etwa besonderen Kunstrichtungen zu vergleichen sind.

von unserem Standpunkt aus von einem religiösen Urerleben [1]) sprechen, in welchem bereits jene drei den Gottesbegriff konstituierenden Elemente anklingen und aus welchem sodann die religionsgeschichtliche Entwicklung ihre vielverschlungenen Fäden herausspinnt.

Dieser Annahme war die bis vor kurzem herrschende animistische Theorie der anthropologischen Religionsforschung, wie sie bahnbrechend zuerst von Tylor vertreten wurde, wenig günstig. Nach ihr bildete den Ausgangspunkt der Religion die Vorstellung von Seele, Geist und Geistern, von der man behauptete, daß sie entsprungen sei aus einer phantastischen Deutung der Lebensvorgänge und ihrer eigentümlichen Kontrasterscheinungen (Schlaf, Verzückung, Krankheit, Tod), insbesondere aber auch aus kindlichen Reflexionen über die Träume, deren Gestalten als real genommen wurden. Also naiver Irrglaube galt als einzige oder Hauptwurzel aller Religion, und man wußte gelehrt und feinsinnig zu zeigen, wie der vielästige Baum der Religion aus ihr erwachsen sei, indem Totenseele sich zum Geist verflüchtigte, letzterer sich zum Dämon steigerte und dieser durch weiter erhöhende Einwirkungen des Naturmythus und den anthropomorphisierenden Einfluß der Heldenverehrung sich zum Gotte umbildete, wie das bekanntlich — man muß urteilen, in vielen Einzelheiten sehr glücklich — in Wundts Völkerpsychologie ausgeführt ist. Zwar ist es auch bei dieser Auffassung nicht gänzlich ausgeschlossen, daß in all diesen Einbildungen und Fehlschlüssen sich die Idee der wahren Religion ankündigt und langsam entfaltet, wie das ja Wundts eigene Auffassung tatsächlich ist. Näher aber liegt jedenfalls die positivistische Deutung, die in der Religion eine falsche Erklärung gegebener Tatbestände erblickt, welche von selbst verschwindet, nachdem die schließlich an Stelle der Metaphysik, der sublimierten Religion, getretene positive Wissenschaft die fraglichen Erscheinungen richtig deuten lehrte.

---

1) Auch der Begriff einer Uroffenbarung ist nicht nur statthaft, sondern notwendig. Heiler hat ganz recht, wenn er in seinem Buch über das Gebet bemerkt (S. 148): „Aller Glaube, alle Religion wurzelt in Uroffenbarung."

Aber inzwischen ist die Lage auf dem religionsgeschichtlichen Forschungsgebiete anders geworden. Die animistische wurde von der präanimistischen Hypothese zurückgedrängt. Ihr zufolge geht dem Seelenglauben voraus die Vorstellung von einer unbestimmten, geheimnisvollen Macht, die in Steinen, Bäumen, Waffen, Körperteilen (Haar, Nägel, Speichel, Blut, Kopf, Knochen), Totengeistern usw. wirksam ist. Daß diese nicht aus dem Seelenglauben stammt, scheint unter anderem besonders daraus hervorzugehen, daß nicht jeder lebende oder tote Mensch als Träger solcher Kraft betrachtet wird. Statt dessen rührt sie von erstaunlichen, unerklärbaren Wirkungen her (als da sind Gift, Heilkraft, Nahrungs- und Wachstumskraft, tötende Waffenwirkung, körperliche und geistige Tüchtigkeit, Erfolge, Gang der Himmelskörper usw.), denen, wie der Naturmensch annimmt, ein geheimnisvolles Etwas zugrunde liegen muß. Dieser über die Erde verbreitete „Macht"glaube ist besonders bei den Melanesiern, zu deren Mana das polynesische Tabu ein negatives Gegenstück bildet, und den Indianern erforscht. Bei letzteren hat er sich zu den schwer definierbaren Gebilden des Wakonda-Orenda-Manitu-Glaubens verdichtet. Diese Machtvorstellung soll nun nach der Mehrzahl der Präanimisten die Stufe eines noch vorreligiösen Zauberglaubens kennzeichnen, doch hat Beth in seinem Buche „Religion und Magie bei den Naturvölkern" einleuchtend gemacht, daß sie, wenn auch natürlich zu magischer Entartung neigend, ihrem Wesen nach spezifisch religiös ist. Und von unserem Standpunkt aus wird es vollends klar, daß sich in der Machtvorstellung und den sie begleitenden Gefühlen von Andacht, Bewunderung, Ehrfurcht trotz aller primitiven Verworrenheit bereits die erhabenen, im Gottesbegriff zusammengefaßten Ideen ankündigen, das ethische Moment freilich wohl nur schwach andeutungsweise.

Doch die modernste religionsgeschichtliche Forschung hat die von uns vertretene Annahme eines religiösen Urerlebens und einer dementsprechenden Uroffenbarung noch weit nachdrücklicher bestätigt, indem sie aufdeckte, daß neben der Mana-Vorstellung gleich ursprünglich (die Prioritätsfrage wird kaum je beantwortet werden können) ein weiteres, unableitbares religionsgeschichtliches Urelement

anzusetzen ist, nämlich der Glaube an mächtige, menschenähnliche, gütige und gerechte, vor Zeiten schöpferisch auf Erden sich betätigende, jetzt im Himmel wohnende Wesen, die keine Opfer empfangen und im allgemeinen auch nicht verehrt werden. Zum Schattenbild eines deus otiosus abgeblaßt und mehr im Sprichwort als im Kult lebend, werden sie etwa noch bei rätselhaftem Todesgeschick als wirksam gedacht. Doch wissen wir jetzt, daß sie von manchen auf primitivster Stufe befindlichen australischen Stämmen bei ihren geheimen Festen andachtsvoll angerufen und durchweg Vater genannt werden, ja gelegentlich fehlt überhaupt der Eigenname und jenes höchste Wesen heißt lediglich „Unser Vater“ [1]).

Die demnach heutigen Tages durchaus nicht mehr mit spöttischem Lächeln abzufertigende, von den Missionaren auf Grund ihrer Beobachtungen längst vertretene, nunmehr von anerkannten Gelehrten wie A. Lang und Pater W. Schmidt verfochtene urmonotheistische These ist zwar von N. Söderblom, dessen Buch über das Werden des Gottesglaubens den bislang reifsten Ertrag der religionsgeschichtlichen Forschung darstellt, abgelehnt worden. Er behauptet, daß jene Urwesen weder grundsätzlich von den einzelnen Stämmen in der Einzahl verehrt werden, noch so hochstehend sind, um die Bezeichnung Gott im Vollsinn zu verdienen. In der Tat scheint mir die Höhenlage jenes Glaubens an die „high Gods“, wie A. Lang, die „Urheber“, wie Söderblom sie nennt, noch durchaus problematisch zu sein, vielleicht wird der mit Spannung zu erwartende zweite Band des Schmidtschen Werkes weitere Aufklärung bringen. Immerhin ist beachtenswert, daß bereits Söderbloms Schüler Heiler der Urhebervorstellung offenbar eine andere Höhenlage zuweist als ersterer. Nach ihm kann es nicht fraglich sein, daß mit ihr die Gottesidee zum mindesten im Prinzip bereits gegeben ist, und zwar, was besonders bedeutsam ist, unter kräftiger Hervorhebung des ethischen Moments. Heiler sagt: „Der Vatername des höchsten Gottes ist der Ausdruck der absoluten Abhängig-

1) Vgl. die anschauliche Schilderung bei W. Schmidt, „Der Ursprung der Gottesidee“ S. 128, von dem Fest der Männerweihe bei den Kurnai, wo der Häuptling den Initianten, mit eindrucksvoller Gebärde zum Himmel weisend, den großen Mungan nyaua (unser Vater) und seine Gebote kundtut.

keit des Menschen von ihm, zugleich der Ausdruck der Ehrfurcht und des Vertrauens. Wenn wir näher zuhorchen, so klingt uns das „Vater" und „unser Vater" wie ein Präludium des christlichen Gottesglaubens aus ferner Urzeit", S. 121. „Das Verhältnis des betenden Menschen zu Gott als Kindesverhältnis zum Vater ist ein religiöses Urphänomen. In dieser Gebetsanrede an Gott reichen Pygmäen und Australier, Bantuvölker und Indianer den Griechen, Römern, Assyrern und Indern die Hände", S. 141.

Es ist vollkommen begreiflich, daß der in der Urhebervorstellung sich kräftig anbahnende, aber auch im Mana-Glauben anklingende Gedanke eines höchsten, leitenden, guten Gottes durch den Geisterglauben, der nicht in religiösem Urerleben wurzelt, sondern mißdeuteten Sinneseindrücken entspringt (falls nicht diese Anschauung zugunsten spiritistischer Hypothesen revidiert werden muß) und sich alsbald mit den stärksten egoistischen Affekten assoziiert, in den Hintergrund gedrängt werden mußte und in der Regel gar nicht erst zur Entfaltung kommen konnte. Wie der Entwicklungsgang verlief, und wie in seinem Verlauf der Geisterglaube, diese Hauptursache aller religiösen Entartung, doch auch wieder bedeutsam erhöhend einwirkte, indem er die Auffassung eines rein geistigen Gottes ermöglichte, das zeigt uns die spezielle Religionsgeschichte; es gehört nicht hierher. Doch dürfte einleuchtend geworden sein, daß der Seitenblick auf das religionsgeschichtliche Forschungsgebiet zur Sicherung einer religionsphilosophischen Grundlegung der Gotteserkenntnis von der Art, wie sie oben versucht wurde, nicht unwesentlich beiträgt.

Zur Aufgabenstellung der Religionsphilosophie.

Von

Dr. Christoph Schwantke in Berlin Pankow.

Im 1. Heft des Jahrgangs steht ein gewichtiger Aufsatz von Wilhelm Bruhn: „Die Aufgabe der Religionsphilosophie in der Gegenwart auf Grund ihrer geschichtlichen Entwickelung." Es sei gestattet, zu den dort enthaltenen Gedanken einige Ueberlegungen beizufügen.

Wir knüpfen an an den Satz S. 19 „Vielmehr wird dies Letzte alles Denkens und Erfahrens nur im Ich selbst gelegen sein können". In der Tat können wir über ein Es welcher Art immer nur dann und soweit Fragen stellen, als wir es sehend, fühlend, erkennend, annehmend, glaubend, postulierend . . . . in unseren geistigen Besitz genommen haben. Jedes Es hat also den Sinn „ermenschtes" Es, d. h. von Menschen gültig ergriffenes Es (nicht aus Laune erträumtes), und man kann vor jeden Es-Begriff ohne Widerspruch schreiben:

Mensch folglich Es im Besonderen —
- menschlicher Naturbesitz
- menschliche Moral
- menschliches Recht
- menschlicher Schönheitsbesitz
- menschlicher Gottesbesitz.

Man muß auch vor jeden Es-Begriff schreiben: Mensch folglich . . . . man muß bei jedem „es gibt" an den es sich zum Besitz gebenden Menschen, bei jedem „es ist", „Sein", „existieren" usw. an den es durch seine Istsätze zu seinem Besitz machenden Menschen denken, weil man sonst den philosophisch wichtigsten Umstand verschweigt [1]).

1) Schwantke, Die Philosophie des „es ist". Archiv f. syst. Philos. 1915.

Zum Problem macht die Naturphilosophie mithin nicht das „Sein der Natur", sondern die Gesamtheit unserer menschlichen naturwissenschaftlichen Istsätze, nach deren Gewinnungsanlässen und Gewinnungsmethoden, nach deren Gültigkeitsgrad gefragt wird.

Ganz entsprechend macht die Religionsphilosophie zum tiefsten Problem nicht ein unbekannt wie gegebenes „Sein Gottes", sondern die Gesamtheit der Aeußerungen von Menschen, die von Gott sprechen, und sie fragt, ob sich eine eigene Methode definieren läßt, zu Istsätzen über einen Gott zu kommen, welchen Gültigkeitsgrad religiöse Istsätze besitzen, ob Konflikte zwischen dem naturwissenschaftlichen „es ist" und dem religiösen „es ist" bestehen. Die Wichtigkeit gerade des letzten Punktes betont Bruhn S. 2. „Nicht weil das religiöse Erleben um seiner selbst willen eine Stütze brauchte, ist Religionsphilosophie nötig . . . . sondern weil der denkende Mensch sich als Einheit weiß und daher eine Zweiheit von Denken und Erleben als bleibenden Zustand nicht erträgt . . . ."

In jedem Falle also muß das philosophische Fragen über ein Es welcher Art immer ausgehen von der Tatsache, daß der Mensch geistigen Besitz erwerben kann, von der Tatsache, die Descartes als „cogito" bezeichnete. Diese Tatsache kann in zweifach verschiedener Weise formuliert werden.

I. Ich denke frei.

II. Es denkt in mir. Im besonderen
- Es naturt in mir
- Es psycht in mir
- Es gottet in mir
- Es kommt durch Erleben zur Gegebenheit usw.

Kants ganze Philosophie kann als die Entscheidung zwischen den beiden hier gekennzeichneten Ansätzen bezeichnet werden. Wir dürfen, so kann man seine Gedanken umschreiben, unsere Bewußtheiten nicht als erest[1]), als uns aufgezwungen definieren, als von „Dingen an sich" mit Notwendigkeit in uns hervorgebracht; denn wenn wir das versuchen, entfällt jede Möglichkeit, Rangverschiedenheiten zwischen den Bewußtheiten in mir und denen in irgendeinem anderen Menschen anzusetzen. In der Tat,

1) D. h. als in unser Bewußtsein geworfenes „Es".

wenn meine Gedanken Teilerscheinungen eines großen und seit ewigen Zeiten in seinem Ablauf festgelegten Naturgeschehens darstellen, die meines Gegners aber genau ebensolche Teilerscheinungen desselben Allgeschehens und mit derselben Notwendigkeit ablaufend, dann hat es gar keinen Sinn, die meinen für „richtig", die seinen für „falsch", meine Taten für „gut" und seine für „böse" zu erklären; es geschieht ja in uns beiden das Notwendige, das was ein Geist im Besitze der „Weltformel" genau hätte vorhersagen können, bevor wir geboren wurden. Was in naturalistischer Metaphysik Weltformel heißt, das heißt in theologischer Prädestination: wenn seit dem ersten Schöpfungstage alles festliegt und von Gott vorhergewußt ward, was irgend einmal von irgend jemand getan, geredet, gedacht werden wird, dann kann ich mich ja jeder Laune überlassen und hinterher mich und andere mit dem Hinweis trösten: ich tat ja nur etwas, von dem seit Uranfang festlag, daß ich es tun würde. Kurz gesagt: ein transzendentes Es macht den Menschen zu nichts als einem Schauplatz, in dem ein Teil des Allebens jenes Es mit dessen Allnotwendigkeit abläuft, mithin entfällt jede Menschenfreiheit, d. h. jede Möglichkeit, Gedanken und Handlungen nach Gesichtspunkten zu werten und zu fordern, es wird dadurch jeder Ethik der Boden entzogen, und übrig bleibt ein reines Erleben, wie merkwürdig oder erhaben es in mir naturt, gottet usw.

Die alten Kirchenlehrer haben diesem glatten Schluß ausweichen wollen durch die These, Gott habe dem Menschen Freiheit geschenkt, dadurch werde ein Teil des Allgeschehens, eben einiges Menschenhandeln, aus der sonst für alles Geschehen geltenden Gottverursachtheit herausgenommen. Offenbar liegt hier ein derber Trugschluß: wenn Gott zum Allseienden wird, dann wird er auch zum Allverursachenden und alles Geschehen wird zum Gotten, und von diesem Charakter kann nicht einiges Geschehen beurlaubt werden.

Es bleibt also bei dem glatten Entweder-Oder: entweder ein transzendentes Es als letztes Seiendes, dann entfällt Werten und Fordern und es bleibt reine Kontemplation — oder der freie Mensch das schlechthin letzte Seiende, zu dem er, der Mensch selbst, sich zurückfragen kann, dann bleibt die Ethik in Kraft. Dann aber wird

jedes Es zu einem vom Menschen in freiem Schaffen Ergriffenen und zu Ergreifenden, und so muß die Philosophie nach dem Geltungsbereich solchen Ergreifens, nach den Ergreifungsmethoden usw. fragen; und gerade diese Frage in bezug auf das Sein Gottes hat die Religionsphilosophie zu stellen. Kant hat sie nicht in einer für uns brauchbaren Weise gestellt und beantwortet; dagegen hat er in für alle Zeiten musterhafter Weise das Sein der Natur untersucht und gezeigt, daß es durch unsere Ergreifungsmethoden nicht anders denn als das Sein einer raum-zeitlichen, durchgehends kausal geschlossenen Natur gewonnen werden kann. Da nun der Mensch sein eigenes Sein auch mit naturwissenschaftlichen Methoden zu ergreifen sucht, so führt dies auf den scheinbaren Konflikt zwischen dem Sein des Menschen als eines Stückes der Natur d. h. als eines Schauplatzes von Naturnotwendigkeit und seinem ja die Voraussetzung des ganzen Philosophierens bildenden Sein als freier Person.

Ich kann hier nicht darlegen, wie sich dieser scheinbare Konflikt glatt löst, ich mußte aber daran erinnern, um die Kantstelle zitieren zu können, in der Kant besonders klar die hier behandelte Zweiheit der Ansätze: *ich frei — es in mir notwendig* klarlegt mit dem Ergebnis: beim ersten ist Freiheit neben Naturnotwendigkeit begründbar, beim zweiten nicht. Er sagt in der „Kritischen Beleuchtung der Analytik der reinen praktischen Vernunft" (Kritik der praktischen Vernunft, Ausgabe von Vorländer, S. 129 f.):

„Aber noch steht eine Schwierigkeit der Freiheit bevor, sofern sie mit dem Naturmechanismus, in einem Wesen, das zur Sinnenwelt gehört, vereinigt werden soll. Eine Schwierigkeit, die . . . . der Freiheit dennoch mit ihrem gänzlichen Untergange droht. Aber bei dieser Gefahr gibt ein Umstand doch zugleich Hoffnung zu einem für die Behauptung der Freiheit noch glücklichen Ausgange, nämlich daß dieselbe Schwierigkeit viel stärker (in der Tat, wie wir bald sehen werden, allein) das System drückt, in welchem die in Zeit und Raum bestimmbare Existenz für die Existenz der Dinge an sich selbst gehalten wird, sie uns also nicht nötigt, unsere vornehmste Voraussetzung von der Idealität der Zeit, als bloßer Form sinnlicher Anschauung, folglich als bloßer Vorstellungsart, die dem Subjekte als zur Sinnenwelt gehörig eigen ist, abzugehen, und also nur erfordert sie mit dieser Idee zu vereinigen.

Wenn man uns nämlich auch einräumt, daß das intelligible Subjekt in Ansehung einer gegebenen Handlung noch frei sein kann, obgleich es als Subjekt, das auch zur Sinnenwelt gehörig, in Ansehung derselben mechanisch bedingt ist, so scheint es doch, man müsse, sobald man annimmt, Gott, als allgemeines Urwesen, sei die Ursache auch der Existenz der Substanz . . . . auch einräumen: die Handlungen des Menschen haben in demjenigen ihren bestimmenden Grund, was gänzlich außer ihrer Gewalt ist, nämlich in der Kausalität eines von ihm unterschiedenen höchsten Wesens, von welchem das Dasein des erstern, und die ganze Bestimmung seiner Kausalität ganz und gar abhängt. In der Tat: wären die Handlungen des Menschen, so wie sie zu seinen Bestimmungen in der Zeit gehören, nicht bloße Bestimmungen desselben als Erscheinung, sondern als Dinges-an-sich-selbst, so würde die Freiheit nicht zu retten sein. Der Mensch wäre Marionette, oder ein . . . Automat, gezimmert und aufgezogen von dem obersten Meister aller Kunstwerke."

Aus allem folgt als Grundergebnis aller ernst zu nehmenden Religionsphilosophie: wir können ohne Preisgabe der Ethik einen transzendenten Gott über den Menschen nicht begründen. Wohl aber läßt sich ein immanentes Göttliches im Menschen suchen und finden und darauf alles religiöse Erleben, alles Sein Gottes aufbauen. An der eingangs angeführten Stelle („dies Letzte wird nur im Ich selbst gelegen sein können") fährt Bruhn fort: „und zwar da, wo sich diesem eine Realität offenbart, die dem subjektiven Ich als ein von ihm Unabhängiges gegeben ist, als das Außen-Ich im Ich. Das ist die konstante Ichheit, auf die sich das subjektiv-empirische Ich als seinen irrationalen Ewigkeitsbesitz besinnt . . . ." Vielleicht haben diese Worte nicht für jeden einen ganz klaren Sinn, doch liegt in ihnen, wie ich glaube, die letzte Lösung, und alles wird ganz klar, wenn man das sehr mißverständliche Wort „Realität" vermeidet und dafür das schlichte Wort Forderung schreibt. Was das Ich denkt und zu wissen glaubt, kann freilich subjektiv heißen und wird so empfunden, aber dahinter steht die Forderung der Wahrheit, freilich im Ich selbst und doch empfunden als ein Uebergeordnetes und Ewiges, an dem das kleine Endliche sich messen muß. So steht das subjektive Wollen und Nichtwollen, Können und Nichtkönnen vor dem Hintergrund der Forderung des Guten, die freilich als ein letztes Persönliches doch

als Ueberpersönliches gefühlt wird. Diese Forderung im Ich gibt die letzte Begründung für alles Tun und Leiden des Menschen. Warum Arbeiten und Suchen nach immer richtigerem Wissen, nach immer besserem Recht, nach immer produktiverer Wirtschaft? — weil im tiefsten Grunde eine unerbittliche Forderung in uns lebt, ein Hunger der Seele nach ihrem Werk. Ohne Beweis wollen wir auch die Richtung kennzeichnen, in der vorwärts zu gehen diese Forderung treibt: sie fordert Neuerzeugung von Möglichkeit zu leben und zu schaffen, sie gibt unserem Leben und Schaffen den Sinn, daß, wie Kant es einmal ausdrückt [1]), die „älteren Generationen nur scheinen um der späteren willen ihr mühseliges Geschäft zu treiben, um nämlich diesen eine Stufe zu bereiten, von der diese das Bauwerk . . . . höher bringen könnten".

Die Philosophie erweist dann den Rechtsanspruch von Wissenschaft, Recht usw. dadurch, daß sie diese Arbeitsgebiete als produktiv aufzeigt für das Neuerzeugen von Lebens- und Schaffensmöglichkeit in dem Gewebe der Menschen und Generationen. So verstehe ich den Satz bei Bruhn S. 20: „Das weitere wird dann sein, aus dem Realen im Geist, dessen Sein im Ich erleben die Wissenschaft zugeben muß, alle Bewußtseinsformen, die mit dem Anspruch auf Realitätsbesitz auftreten, als seine Strahlenbrechungen abzuleiten . . . ."

Ein Rechtsanspruch läßt sich jedoch so nicht begründen, der des Erlebens und also im besonderen der der Religion. Nicht mittelbar als fruchtbringend für die Verwirklichung einer formulierbaren Forderung der Seele kann und muß religiöses Erleben begründet werden, sondern unmittelbar als Selbsterlebnis dieser fordern könnenden und fordern wollenden Seele läßt es sich verstehen. Selbsterlebnis der fordernden Seele — das heißt Gotteserlebnis.

Wie nun das Selbsterlebnis der spielenden Seele kaum anders beschrieben werden kann als so, daß von einer Schönheit außer uns die Rede geht, so können wir auch nicht anders von dem Selbst-

1) Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, 3. Satz.

erlebnis der fordernden Seele sprechen als durch ein Reden von Gott, der über uns waltet. Dies eben drückt das Ueberpersönliche unserer Gottesforderung aus, so ganz persönlich sie immer bleibt. Darum klingt die Sprache tiefsten religiösen Erlebens wie Sätze einer Es-gottet-in-uns-Philosophie mit ihrer unmöglichen Konsequenz der Leugnung menschlicher Freiheit. Erst dann werden wir wieder in weiteren Kreisen den Sinn für religiöse Erkenntnisse wecken können, wenn wir uns klar zu machen verstehen, daß nicht in den Worten, sondern hinter den Worten die Wahrheit der Seele liegt.

Man braucht kaum ausdrücklich an Otto „Das Heilige" zu erinnern, wo dies und gerade dies steht. Ich glaube, daß alles Erleben, von dem Otto spricht, und noch vieles, von dem er nicht spricht, sich ordnet in die eine große Reihe vom höchsten Glück des Jasagens zur Gottesforderung und des gefühlten Jasagens der Gottesforderung zu uns bis zur tiefsten Verzweiflung, ihr nicht genügt zu haben und ihre verwerfende Stimme zu hören, — um die alten Worte zu gebrauchen — von Gottesfriede zu Sündenschuld. Wenn man diese Reihe kombiniert mit der gewissermaßen dazu senkrechten, der Reihe des Verhältnisses des schwachen Ichs zur überpersönlichen Hoheit und unerbittlichen Gewalt der Gottesforderung, einer Reihe, die gefühlsmäßig von der tiefsten Demut und Kleinheit bis zum steilsten Stolze eigenen Gottums führt, dann erhält man eine Fläche, auf der jedem gesunden Gotteserleben sein Platz bestimmt werden könnte.

Ich betone scharf das Beiwort gesundes Gotteserleben, denn wohl besteht außerhalb der gedachten Fläche viel, was sich auch Gotteserleben nennt und bei dem doch gar nichts von einem Fordern der Seele gefühlt wird. Freilich liegt am Anfang des erlebenden Hinabsteigens in die eigene Seele das Staunen über diese Seele, von der man vorher gar nichts wußte und die sich nun auf einmal auftut wie ein Garten voll köstlicher Farben, voll süßen Klingens, voll geheimnisvoller Gründe, voll verborgener Schauer, freilich kann im Anschauen dieses Seins der Seele ein Leben sich erfüllt fühlen. Aber wehe dem, der an diesem Anfang stehen bleibt; ihm muß alles begrifflich Faßbare zur leeren

Oberflächlichkeit werden, alles Wirken in der Welt zu sinnlosem Tun, denn seine Wahrheit und seinen Sinn erhält es ja erst von der Forderung der Seele aus, der es dient. Er muß enden in nichts als Kontemplation. Das heißt ein ungesundes Gotteserlebnis, und das führt dann zu irgend einer metaphysischen Lehre, die sich ganz glatt in die Formel bringen läßt „es gottet in mir", mit ihrer ganzen Konsequenz der Leugnung jeder Freiheit.

Im Reisetagebuch 3. Aufl. II 740 schreibt Graf Keyserling einen schönen Abschnitt: „Und nun erkenne ich, daß die praktische Ueberlegenheit des Christentums ihrerseits Ausdruck eines unbedingten metaphysischen Vorzugs ist: es verkörpert, wie keine andere Religion, den Geist der Freiheit. Auf zwei Weisen allein kann der naturbedingte Mensch sich frei erweisen: indem er innerlich ja sagt zum Geschehen, und indem er ihm initiatorisch die Richtung gibt. Dementsprechend resümieren die christliche Ethik zwei Gebote: daß jeder sein Kreuz auf sich nehmen soll, und jeder furchtlos und opferfreudig kämpfen für den Sieg des Guten. Diese leiten wahrhaftig einen jeden zu einem Leben der Freiheit an. Wenn die Inder, die tiefsten Erkenner, praktisch versagen, so liegt dies daran, daß sie innerhalb der Erscheinung ihr freies Wesen nicht auszuprägen wissen. Anstatt ihr Kreuz auf sich zu nehmen, gedenken sie seiner Unwesenhaftigkeit . . . . ; anstatt ihre Erkenntnis ihrer Wesenseinheit mit Brahman, der sich in dieser Welt immer voller und voller manifestieren will, zur Tat werden zu lassen, indem sie überall Initiative bekunden im Sinn des Gottgewollten, schauen sie bloß zu, wie Gott sich selber hilft. Wir nun wissen nicht entfernt soviel wie jene; aber Christi Lehre leitet uns an, unbewußt im Sinn ihres Wissens zu leben. So sind wir zur Tat berufener als sie. Wir sind Gottes Hände".

Nun das Wichtigste: wie kann ein Mensch einem anderen ein Selbsterlebnis seiner fordernden Seele schenken? — nicht durch Lehre, die sich an den Verstand wendet, auch nicht durch psychologische Analyse von Bekenntnissen oder eigenem Erleben, sondern allein durch Schöpfung von Botschaften. Wie das Erlebnis der spielenden Seele nur der weitergeben kann, der es zu formen weiß in einem Kunstwerk, das äußerlich betrachtet von ganz anderen Dingen redet und doch im Eigentlichen von nichts als der Seele, so steht es auch für das Erleben der fordernden Seele. Das Erleben Gottes als solches ist reine Eigensache, und ob es zum Menschheitsgeschenk gemacht werden kann, bedeutet eine ganz neue Frage. Nur wenige begnadete Boten können es durch Schöpfung von Geschichten, von Sprüchen, von Liedern, von Tönen und

Bildern, die unmittelbar auch in uns die Seele erwecken, daß wir sie fühlen in ihrer menschlichen Möglichkeit und daß wir ihre Stimme der Forderung hören. Die anderen Menschen sollen sich still ihres Gottes freuen, sollen ihres Gottes Taten tun und im übrigen den Mund und die Feder halten; durch ungeformte Bekennerei — wie fast in dem ganzen Buche von James — wird viel mehr geschadet als genützt.

Wir kehren zum Ausgangspunkt zurück. Die Aufgabe der Religionsphilosophie: „die denkende Bestätigung des religiösen Erlebens vor der Vernunft "(Bruhn S. 1) ist durch die auf Kant sich aufbauende Philosophie unserer Zeit gelöst. Indem diese Philosophie den Ansatz I „ich denke frei" folgerichtig durchführt und alle Versuche des Ansatzes II (s. oben S. 459) abweist, hat sie das Denken, das Wollen und das Erleben scharf und sauber gegen einander abgegrenzt und hat damit die Stelle freigemacht, wo religiöses Erleben rühmen kann von dem ewigen Gott, der schafft und regiert und Wunder tut, obwohl das Denken sich unerbittlich gebunden erkennt an das Arbeiten mit Raum und Zeit, Meßbarkeit und Naturnotwendigkeit, so daß es keinen absoluten Weltanfang, keinen unwägbaren Gott und kein Wunder gibt. Denn in allen Worten von Gott über den Wolken geht ja von nichts die Rede als von der Menschenseele selbst.

Ich will der Religionsphilosophie nicht ihr psychologisches Interesse schelten (Bruhn S. 19), aber Religion wird damit nicht verschenkt; darum bleibt eine andere Aufgabe doch wohl die brennendere: Religion d. h. religiöse Botschaften zu schaffen und für uns, die wir diese Schöpfergabe nicht haben, die Botschaften, vor allem unserer Zeit und unserer Sprache, zu sammeln und zu benützen. Es wird gehen wie mit der Kunst: die Zeit der reinen Kunstvorbilderlehre, Kunstgeschichte und Kunstpsychologie im vorigen Jahrhundert war erschreckend schönheitsleer — nur Schöpfung, nur Glaube an Schöpfung und Dankbarkeit für Schöpfung kann unsere Zeit wieder Gottes voller machen.

Nachträglich fand ich bei Emil Lucka, Stufen der Genialität S. 34 folgende Stelle: „Die Vorstellung von der unversehrten Fortdauer der Seele ist nichts als eine plumpe Art, das Gefühl

des ewig quellenden Lebens zu symbolisieren. Sie ist ein Ausdruck des unmittelbaren Bewußtseins der Ewigkeit, das in den Augenblicken der Liebe und des Schaffens erfahren wird. Nicht im Extensiven, in der Ausdehnung über eine unendlich lange Zeit, liegt die Unsterblichkeit, sondern im Intensiven, in der Vertiefung. Die Projektion des Unsterblichkeitswillens in die Zeit hinaus ist derselbe (vielleicht unvermeidliche) Prozeß, der Gott jenseits der Welt, gewissermaßen in den fernsten Raum versetzt denkt, anstatt der Seele unmittelbar ihr Teil am Göttlichen zu lassen". Hier scheint mir derselbe Gedanke ausgesprochen, den ich oben zu formulieren suchte: wenn von Gott als von einem allmächtigen, allweisen, allgerechten, lohnenden und strafenden Wesen über der Welt in einer die Seele packenden und von ihr unmittelbar als wahr erlebten Weise die Rede geht, so wird in Wahrheit gesprochen von der Seele selbst, von ihrer Gotteskraft und Gottesforderung, ihrer Gottesferne und ihrem Gottesfrieden.

Kritische Berichte.

Kirchentheologie und Kulturtheologie.

Von

Professor D. Frhr. Hans v. Soden Breslau.

I

Solange das Christentum besteht, lebt es in einer starken Spannung zur Kultur. Da diese Spannung seiner ethisch-kulturreligiösen und seiner spiritualistisch-asketischen Elemente und Tendenzen heute allgemein und kräftig empfunden wird, ist es nicht nötig, sie näher nachzuweisen. In der wissenschaftlichen Theologie macht sie sich geltend in einer sich ständig vertiefenden Entfremdung der historischen von den systematischen Disziplinen und umgekehrt. Während die ersteren immer mehr auf die vielfältige und tiefgreifende Verknüpfung und Verwicklung des Religiösen und Kulturellen (Sozialen) achten lernen, ziehen sich die letzteren immer mehr auf die Tatbestände des frommen Selbstbewußtseins zurück und übertragen den Individualismus und die Weltverneinung des religiösen Menschen auf den theologischen Professor, die beide einander ja auch sonst oft verwechseln. Man redet von der aller Religion wesentlichen Kulturkritik und lehnt unter dem Schutz dieser suggestiv wirkenden Formel die Verantwortung ab, die dem Wort Kulturkritik seinen eigentlichen Sinn gibt. Man mißversteht weithin den von der kritischen Kirchengeschichte gelieferten Nachweis kulturgeschichtlicher Bedingtheit der religionsgeschichtlichen Entwicklung (etwa des christlichen Dogmas) im Sinn ihrer religiösen Bedeutungslosigkeit. Dringendste kirchenpolitische Fragen höherer Ordnung werden mit Sentenzen eines zur Doktrin erstarrten religiösen Enthusiasmus nicht etwa gelöst, sondern verleugnet. Wer als für das Ganze seiner Wissenschaft Verantwortung fühlender Dozent oder Student der Theologie unter dieser inneren Zersetzung des Faches, dessen historische und systematische Seite einander ergänzen sollten, leidet (mich bewegt sie seit meiner Studentenzeit, in der ich vergeblich nach dem Systematiker suchte, der zu A. v. Harnack gleichsam das

Komplement gewesen wäre), wird mit froher Erwartung zu einem Schriftchen des Berliner Privatdozenten der systematischen Theologie Paul Tillich greifen, das uns den Entwurf einer Theologie der Kultur verspricht: „Ueber die Idee einer Theologie der Kultur", Philosophische Vorträge veröffentlicht von der Kantgesellschaft Nr. 24, Berlin 1920 S. 27—52 [1]). Sehen wir zunächst, was Tillich uns zu sagen hat, und fragen dann, ob seine Synthese jene Spannung auf ein für die weitere Entwicklung erträgliches Maß herabzusetzen vermag.

Tillich unterscheidet bei den Kulturwissenschaften zwei Grundformen, abgesehen von der rein empirischen, historisch-kritischen Tatsachenforschung, auf der sich jede von ihnen aufbaut. Ihre Unterschiede versteht man (zumal Tillichs Terminologie nicht ganz einheitlich ist) am leichtesten an Beispielen. Es ist zu unterscheiden zwischen Moralphilosophie, die fragt: was ist das Sittliche? und Ethik, die fragt: Was ist sittlich? Jene gewinnt analytisch aus der Fülle der Erscheinungen des Sittlichen einen „Allgemeinbegriff" dessen, was das Sittliche ist; sie löst das Sittliche aus den Verbindungen, in denen es als Einzelphänomen vorkommt. Diese aber entwickelt aus dem so gewonnenen Allgemeinbegriff dessen, was das Sittliche ist, ein normatives System dessen, was sittlich ist, und baut mit ihm synthetisch eine sittliche Welt auf. „In jedem brauchbaren Allgemeinbegriff steckt ein Normbegriff und in jedem schöpferischen Normbegriff steckt ein Allgemeinbegriff: dies ist die Dialektik der systematischen Kulturwissenschaft" (S. 32). Demgemäß wäre zu unterscheiden zwischen Religionsphilosophie und Theologie, nämlich, wie ich in Analogie wohl formulieren darf, zwischen der Religionsphilosophie, die ermittelt — auf Grund der kritischen Religionsgeschichte —, was das Religiöse, was Frömmigkeit ist, und der Theologie, die diesen phänomenologisch gewonnenen Begriff normativ verwertet und nun fragt: was ist religiös, was ist fromm? Diese Formulierung ist wie gesagt von mir; denn Tillich selbst verfolgt den m. E. recht erwägenswerten systematischen Ansatz nicht weiter, sondern gleitet in einen anderen hinüber. Nach ihm ist Theologie normative Kulturwissenschaft. Hier ist also der begrifflich-methodologische Gegensatz

1) Das gleiche Heft enthält vor dem Tillichschen Vortrag einen solchen des Juristen Professor Gustav Radbruch in Kiel „Ueber Religionsphilosophie des Rechts" und führt den Gesamttitel „Religionsphilosophie der Kultur".

Die „Kritischen Berichte" sollen im allgemeinen Ueberblicke über ganze Gebiete oder Gruppen der Literatur darbieten; Tillichs Versuch aber läßt sich kaum irgendwo eingliedern und verdient doch, weil bezeichnend für die heutige Lage, genauere Beachtung. Stephan.

der Theologie nicht die Religionsphilosophie, sondern die Kulturphilosophie, im Sinne der Kulturphänomenologie (man merkt hier die Einflüsse von Dilthey und Troeltsch), und Theologie ist dann die normative Kulturwissenschaft, ist also speziell Kulturtheologie. Daß dieser Ansatz zu dem oben am Beispiel des Sittlichen gegebenen formal disparat ist, bleibe jetzt beiseite; folgen wir ihm weiter.

Wie kommt die normative Religionswissenschaft dazu, zugleich die normative Kulturwissenschaft zu sein? Offenbar doch nur so, daß sie nicht ein spezielles Gebiet, ein Teil, eine Funktion der Kultur ist, wie Kunst oder sonst etwas, sondern daß sie der oder ein Inbegriff aller Kultur ist, ein Ingrediens, eine Potenz, eine Qualität, die jeden konkreten Kulturvorgang, sei er theoretischer oder praktischer Natur, gleichsam färben, tönen, akzentuieren und zu einem religiösen machen kann. „Das Religiöse ist aktuell in allen Provinzen des Geistigen" (S. 34), hat also selbst keine eigene Provinz. Wird die Erkenntnis religiös, so haben wir das Dogma oder den Mythus; wird die Kunst religiös, so haben wir den Kultus; wird es die Person, so haben wir die Heiligung; wird es die Gesellschaft, so haben wir die Kirche. Und zwar bedeutet, wenn ich Tillichs etwas abstrakt-mystische Ausführungen an diesem Punkt richtig verstehe, die religiöse Potenzierung oder Qualifizierung all dieser an sich kulturellen Sphären eine zugleich kritische und deutende, zugleich verneinende und bejahende, zugleich abwertende und überwertende Betrachtung: es wird ihnen das Sein abgesprochen, aber ein Sinn zuerkannt. Es haben all diese Dinge — Erkenntnis, Kunst, Individualität, Gesellschaft — keine letzte Realität, sie sind nur Form, Erscheinung; sie haben aber einen Gehalt, der nur in dieser Form erscheinen kann, sich in dieser Form darstellen muß, aber sie innerlich sprengt und immer wieder erneuert. Kulturtheologie wäre also zunächst eine religiöse Analyse der Kultur, eine Bestimmung des (religiösen) Gehalts der verschiedenen Kulturhervorbringungen und Kulturfunktionen, und wäre sodann eine normative Kultursystematik, der Entwurf einer religiös erfüllten Kultur, die ideale Konstruktion einer Kultur, die möglichst viel (religiösen) Gehalt zum Ausdruck brächte, „ein Entwurf eines religiösen Kultursystems, in dem an Stelle des Gegensatzes von Wissenschaft und Dogma eine an sich religiöse Wissenschaft, an Stelle der Unterscheidung von Kunst und Kultform eine an sich religiöse Kunst, an Stelle des Dualismus von Staat und Kirche eine an sich religiöse Staatsform usw. tritt. Erst in dieser Weite des Zieles ist die kulturtheologische Aufgabe erfaßt" (S. 41).

Tillich schließt daran als Beispiel eine kulturtheologische Analyse der Kunst und erblickt die Annäherung an eine an sich religiöse Kunst, — eine

Kunst also, die zugleich Kultus ist, — in der expressionistischen Malerei. Religiösen Charakter erkennt er dem Expressionismus deshalb zu, weil erstlich in seiner Kunst der Inhalt völlig vergleichgültigt, der Gehalt das allein Wesentliche ist und weil dieser sich unter Anlehnung an die überlieferten Formen durch Umschaffung neue Formen prägt und sie zum denkbar höchsten Maß von Ausdruck gleichsam zwingt, — so genügt der Expressionismus also dem „Allgemeinbegriff religiös"; weil nun zweitens dieser Gehalt Liebesmystik des Einswerdens mit allem Lebendigen, der Erlösung von der Schuld der Individualität ist, so genügt er auch dem „Normbegriff religiös" (S. 41 f.). Eine an sich religiöse Wissenschaft sieht Tillich noch nicht; wir haben sie vermutlich erst von ihm zu erwarten. Eine gewisse Vorform dafür ist Hegel, den er aber gehaltlich durch Schopenhauer und Schelling (anderswo durch Nietzsche) vertiefen möchte; denn Hegel ist ihm zu optimistisch. Züge einer an sich religiösen Persönlichkeit, in der der Gegensatz von sittlicher Würde und Schuldbewußtsein überwunden werden wird, zeigt ihm Nietzsche. Andeutungen, die andere Veröffentlichungen des Verfassers bestätigen, ergeben, daß er eine an sich religiöse, den Gegensatz von Staat und Kirche in sich überwindende Staatsform im Sozialismus sieht. „Ein . . . im paradoxen Sinn so zu nennender ‚Staat' ist nun das, was im kulturtheologischen Sinne als ‚Kirche' zu bezeichnen ist: die universelle, aus Geistesgemeinschaften aufgebaute, alle Kulturfunktionen und ihren religiösen Gehalt in sich tragende Menschengemeinschaft, deren Lehrer die großen schöpferischen Philosophen, deren Priester die Künstler, deren Propheten die Seher einer neuen Ethik der Person und der Gemeinschaft, deren Bischöfe die Führer zu neuen Zielen der Gemeinschaft, deren Diakonen und Armenpfleger die Leiter und Neuschöpfer des wirtschaftlichen Prozesses sind" (S. 45 f., vgl. S. 51).

Es ist also, damit schließt Tillich seinen Vortrag, ein Irrtum, wenn die Kirchentheologie sich als eine spezifisch-religiöse Wissenschaft neben der Kulturwissenschaft auffaßt, sich von dieser mit eigenen Stoffen abgrenzt oder sie zu beherrschen in Anspruch nimmt, wenn die Kirche sich als eine spezifische Gesellschaft von der profanen scheidet oder sich diese unterwerfen will. Diese „Konkretisierung" (gemeint ist etwa: Veranschaulichung in der Erscheinung, Verwirklichung in der Geschichte) des qualitativen Unterschiedes von Religion und Kultur zu einem gleichsam quantitativen (des potentiellen zu einem aktuellen) ist notwendig gewesen und wird in einem gewissen Maße notwendig bleiben, um unserem disjunktiven Bewußtsein den Unterschied zwischen Kultur und Religion, der nur ein polarer Gegensatz ist, gegenständlich zu machen. So wie uns die vollkommene Intuition versagt ist, welche die Einheit von Form und Gehalt erfaßt, wie für uns immer das Eine zum

Andern in Spannung steht, so ist uns auch die vollkommene Organisation versagt, welche eine wahrhaft religiöse Kultur verwirklicht. „Das aber ist das Große der Entwicklung der letzten Jahrhunderte, daß sie uns gelehrt hat, diesen Widerspruch zu durchschauen, ihm die reale, grundsätzliche Bedeutung zu nehmen; damit hat er die letzte Schärfe verloren" (S. 48). Es ist eine Täuschung des Kirchentheologen, wenn er das konkret Religiöse für eine selbständige Kulturfunktion mit eigener Geschichte, eigener konkreter Kontinuität (wie Tillich in seiner sehr unzeitgemäßen Vorliebe für Fremdwörter und scholastische Begriffe sich ausdrückt, die daher auch in diesem Bericht erscheinen müssen) hält, die dann die anderen Kulturfunktionen in ihrer geschichtlichen Entwicklung mannigfach bestimmt habe. Es begreift sich aus dieser Täuschung, wenn der Kirchentheologe die Absolutheit, die dem religiösen Prinzip eigen ist, auf diese religiösen Konkretionen überträgt. Er muß lernen, sich der Relativität seines konkreten Standpunktes bewußt zu werden, und mag ihn im übrigen mit Hingabe vertreten, weil er eben die Konkretion des Religiösen ist. Denn es ist wiederum eine Täuschung des Kulturtheologen, wenn er meint, daß das Religiöse ohne solche besonderen Konkretionen zu erkennen und zu verwirklichen wäre. Freilich sollte sich diese unvermeidliche Konkretion des Religiösen so verstehen lernen, daß sie sich nicht mehr als den Gegensatz der Kultur, sondern als ihre Quintessenz, ihre Potenzierung begriffe. Sie soll nicht eine eigene logische, sondern teleologische Dignität in Anspruch nehmen. Die theologischen Fakultäten haben ihr unveräußerliches Daseinsrecht eben in der Aufgabe der Kulturtheologie, mit der sie immer wieder die Spannung zwischen Kirche und Kultur überbrücken und ihre innere Bezogenheit aufeinander aufweisen, so die Kultur immer wieder religiös befruchtend, die Kirche immer wieder kulturell belebend. Ihre Aufhebung ist eine Forderung, die der Sozialismus gedankenlos vom Liberalismus übernahm. „Sie widerspricht seinem Wesen, denn sein Wesen ist Einheitskultur" (S. 51).

2

Es wäre sehr zu bedauern, wenn die wertvollen Anregungen Tillichs dadurch unfruchtbar blieben, daß der Ausblick auf den Expressionismus, Nietzsche und den Sozialismus als Ideale einer religiösen Kunst, einer religiösen Persönlichkeit und einer religiösen Gesellschaft nicht gerade verlockend und vertrauenerweckend sind; für mich wenigstens und wohl für Viele sind sie es nicht. Man wird aber Tillichs theologisch-methodologischen Gedanken nach seinem eigenen Grundsatz von diesen zeitgeschichtlichen „Konkretisierungen" lösen dürfen. Dann ist an ihnen m. E., um zunächst das zu nennen,

dem ich zustimmen kann, die Entschlossenheit und Klarheit zu rühmen, mit der Tillich mit gewissen, den herrschenden Betrieb der systematischen Theologie noch weithin belastenden Atavismen bricht. Er bricht vor allem ganz konsequent damit, daß Theologie irgendwie eine Wissenschaft von Gott, eine Philosophie von göttlichen Dingen ist, um mit dem alten, trefflichen Spener zu reden. Er sagt deshalb auch entschlossen allen Nachwehen des Altprotestantismus ab, der die mittelalterlich-katholische Absolutheit von Kirche, Kultus und Ethik preisgibt und hier überall die Relativität der religiösen Bildungen wie die Autonomie des Gesellschaftlichen und Sittlichen zugibt, „aber die erkenntnismäßige Bindung, die absolute Wissenschaft als supranaturale Offenbarung festhält". Ganz mit Recht heißt es: „Die Bevorzugung der intellektuellen Sphäre läßt sich nicht aufrecht erhalten, nachdem die Absolutheit ihres einzig möglichen Trägers, der Kirche, gefallen ist" (S. 48). Mit den beiden eben genannten Punkten hängt innerlich ein Drittes zusammen: Tillich fordert entschieden, daß alle irgendwie religiösen Hervorbringungen, daß die gesamte religiöse Kultur, daß alle geschichtlichen Funktionen des Religiösen den Stoff der systematischen Theologie bilden, daß der Theologe nicht nur das Dogma, sondern ebenso den Kultus, die Kirche, die religiöse Moral zu analysieren und dann normativ zu systematisieren habe. Indem ich dies Dreifache hervorhebe, erkenne ich an, daß Tillich energisch bemüht ist, mit dem theologischen Intellektualismus und dem ihm komplementären religiösen Individualismus der systematisch-theologischen Tradition aller Richtungen zu brechen und die Ansätze dazu bei A. Ritschl und R. Rothe (übrigens, soviel ich sehe, leider ganz ohne Fühlung mit diesen) wieder aufzunehmen, auch den von Troeltsch gegebenen systematischen Anregungen, die sonst fast nur auf theologische Historiker gewirkt haben, zu folgen.

Aber die Durchführung dieser Prinzipien leidet an ganz erheblichen Fehlern, die allen Gewinn in Verlust umschlagen zu lassen drohen und fraglos Rückfälle in das so scharf kritisierte Schema sind. Es fehlt vor allem eine Auseinandersetzung darüber, wie sich der Allgemeinbegriff des Religiösen, den die Religions- und Kulturphilosophie analytisch gewinnt, mit dem Normbegriff verbindet, den die Kulturtheologie synthetisch entfaltet. Bei Tillich selbst ist es ganz unverkennbar, daß überhaupt kein analytisch gewonnener Religionsbegriff verwertet wird. Er selbst spricht gelegentlich aus, daß seine Gedanken wesentlich unter dem Eindruck der expressionistischen Kunst — und, wir dürfen hinzufügen, der Lektüre Nietzsches und der Berührungen mit dem Sozialismus gewonnen sind. Hegel, Schelling und Schopenhauer, R. M. Rilke und Werfel, auch Tolstoi haben dann das Ragout bereichert, und störende Architekturfehler, auf die ich im einzelnen nicht hinweise

(Häufung von disparaten Einteilungen, Vermischung formaler und inhaltlicher Bestimmungen), verraten deutlich den Mangel an innerer Einheit des Gebäudes, wie sie seine Haltbarkeit sichtlich gefährden. Tillich hat tatsächlich zuerst einen Normbegriff des Religiösen gebildet (Einheit der Kulturfunktionen vom Gehalt her S. 40, Liebesmystik des Einswerdens mit allem Lebendigen S. 42 ff.), und daß dieser zugleich einen „brauchbaren" — d. h. geschichtlich zutreffenden, phänomenologisch durchführbaren — Allgemeinbegriff (S. 32) enthalte, hat er nur behauptet, aber nicht bewiesen. Nicht ich, sondern er selbst fällt über sich das Urteil, wenn er sagt, „daß der Kulturtheologe, der als solcher kein Interesse an der kirchlichen Kontinuität hat, Gefahr läuft, religiöser Modeprophet einer in sich unsicheren, zwiespältigen Kulturentwicklung zu werden" (S. 49).

Ich möchte diese Geschichtsfremdheit der Tillichschen Konstruktionen an zwei Punkten kurz aufweisen. Man erinnert sich, daß er im Dogma eine (unvollkommen formierte) religiöse Wissenschaft und im Kultus eine ebenso unvollkommene religiöse Kunst sieht, jenes also wesentlich als Erkenntnis, diesen als Aesthetik auffaßt (vgl. S. 34 f.). Beides ist geschichtlich (phänomenologisch) falsch. Das Dogma hat geschichtlich nicht den Charakter der Erkenntnis, sondern den des Gesetzes; es belehrt nicht, sondern es verpflichtet. Das Dogma ist nicht Wahrheit, sondern es ist Recht, bzw. Wahrheit im Sinn des Rechts. Es hat nicht philosophisch-theoretischen, sondern geschichtlich-politischen Charakter. Das entscheidend Bedeutsame der antiken Kirchen- und Dogmengeschichte ist deshalb auch nicht minder als die Verschmelzung der jüdisch-christlichen dogmatischen Tradition mit der antiken Naturphilosophie die mit dem antiken Naturrecht, worauf Troeltsch mit Recht immer wieder den Finger legt. Das Dogma fordert ein Bekenntnis, eine Vereidigung; man gewinnt damit die Rechte und übernimmt die Pflichten der Gliedschaft in einer Gemeinschaft, in der Kirche. Nicht sowohl der Irrtum, vielmehr der Eidbruch stigmatisiert die Häresie, die deshalb schlimmer ist als Heidentum. Selbstverständlich glauben die Bekenner eines Dogmas, daß es wahr ist, aber seine Geltung hängt nicht davon ab, ob es erkannt, sondern ob es anerkannt wird. Es gilt so lange, als es sich durchsetzt, als es Gemeinschaft sammelt, Kirche bildet, und erweist seine Wahrheit in seiner Wirkung. Beweist ein altkirchlicher Apologet wie Tertullian das Dogma philosophisch? Nein, er definiert es juristisch. Er entwickelt, welche Auffassung die in der christlichen Kirche zu Recht bestehende ist. Er gibt allerdings auch noch eine Art Wahrheitsbeweis, betont aber aufs schärfste, daß dies eine unverbindliche Zugabe sei; genügend und entscheidend ist der Rechtsnachweis. Oder man denke an die kirchenpolitischen Parteikämpfe der Neuzeit. Behaupten

die Orthodoxen, daß die Liberalen nicht die Wahrheit lehren? Das glauben sie wohl in der Regel, aber darauf stützen sie sich nicht. Sie behaupten vielmehr, daß jene kein Recht haben, zur Kirche zu gehören; sie halten ihnen nicht irgendwelche Wahrheitsbeweise, sondern den Stiftungsgedanken entgegen. Die Liberalen ihrerseits behaupten nicht, daß die Orthodoxen einen Irrtum für Wahrheit ausgeben, sondern daß sie unrechtmäßigerweise eine Richtung des Christentums mit dem Ganzen identifizieren; sie bestreiten ihnen nicht das Recht, auch in der Kirche zu sein, sondern das, allein in ihr zu sein oder in ihr zu herrschen. Es ist ein Streit um das Recht, um Maß und Grenzen der Gemeinschaft, nicht um die Wahrheit, der hier geführt wird. Während die systematische Theologie von dieser Tatsache, dem Rechtscharakter des Dogmas, der geschichtlichen Beziehung von Dogmen- und Kirchenbildung ausgehen sollte, ignoriert sie sie und macht aus dem Streit ums Recht einen Streit um die Wahrheit, ganz gewiß nicht zur Förderung der letzteren. Die völlige Vernachlässigung des Kirchenrechts durch die protestantische Theologie rächt sich nicht nur kirchenpolitisch, sondern auch theologisch. Damit hängt der konfessionslose Charakter unserer Theologie zusammen, ihre symbolische und polemische Unfruchtbarkeit; denn die Konfessionen scheiden sich nicht am Gottesbegriff (er differenziert sich in religiösen Individuen), sondern am Heils-, Pflicht- und Kirchenbegriff. Es handelt sich nicht darum, die Wahrheits-(Gottes-)frage aus der Theologie auszuscheiden, wohl aber darum, sie von der Rechts-(Kirchen-)frage zu unterscheiden und ihre in der kirchenpolitischen Agitation geübte Verwirrung von der Wissenschaft fernzuhalten. Wer den „Konflikt von Dogma und Wissenschaft überwunden" zu haben meint, hat in Wahrheit noch jederzeit beides verraten.* „Die Autonomie der Wissenschaft" ist eben nicht „restlos gewahrt", wenn „die Wissenschaft als Ganzes unter die Theonomie der paradoxen religiösen Grunderfahrung gestellt wird" (S. 36).

Was den Kultus anlangt, so hat er nicht ästhetischen, sondern sakramentalen Charakter; er ist wesentlich nicht darstellend, sondern bewirkend; er gibt nicht eine Erkenntnis, sondern eine Kraft, bzw. Erkenntnis nicht im Sinne des Wissens, sondern des Vermögens. Geschichtlich ist der Zauber die Urform des Kultus, und das ist etwas ganz anderes als die Kunst in dem Sinn, den wir mit dem Wort verbinden. Zwar dürfte m. E. die Kunst allerdings mit dem Zauber urgeschichtlich zusammenhängen; aber die geschichtliche Entwicklung hat hier wie anderwärts das Chaotische geschieden. Auch der evangelische Gottesdienst des Wortes hat in diesem allgemeinen Sinn durchaus sakramentalen Charakter, er will nicht etwa auf Wirkung verzichten und sich mit Belehrung begnügen — sofern er das tut, geschieht es mißver-

ständlich oder unfreiwillig —, sondern er sieht im Wort das angemessenste, vornehmste und stärkste Mittel religiöser Wirkung, er glaubt an das Wort und macht es zum Sakrament. Er zielt keineswegs oder doch nur beiläufig und vorläufig auf die Vermittelung von religiösen Erkenntnissen, sondern auf die Erreichung von religiösen Entscheidungen und Entschließungen, auf die Annahme von Verheißungen und die Uebernahme von Verpflichtungen. Und daher sind Dogma und Kultus notwendig aufeinander und beide auf die Kirche bezogen; es sind einander ergänzende Funktionen der Sozialisierung des Religiösen. Eine an sich religiöse Kunst, d. h. in Tillichs Sinn eine Kunst, die an sich Kult ist, wird es daher nicht geben; für den Kult ist die Kunst ein Mittel und nur eines neben anderen, und für die Kunst ist das Religiöse ein Gegenstand, aber nicht der Gehalt. Auch hier tritt Tillich durch eine zur Identifikation überspannte Synthese beiden Teilen zu nahe und löst den Konflikt des lebendigen Lebens durch dieselbe heteronomische Vergewaltigung, die er dem alten theokratischen System zum Vorwurf macht. Wenn er der verworfenen Theokratie eine „Theonomie" entgegensetzt, so verbirgt er sich und Anderen nach beliebter, aber bedenklicher Methode in einem neuen Wort die alte Sache. Denn eine Theonomie, die wissenschaftlich bestimmt und kulturell organisiert werden kann, ist eben eine theokratische Heteronomie. Die angeblich auf das religiöse Prinzip beschränkte Absolutheit wird hier auf eine theologische Konkretion übertragen. Ob sich diese auf Inspiration wie die alte Orthodoxie oder auf Vernunft und Natur wie die Aufklärung oder auf Intuition wie Tillich und seinesgleichen beruft, macht wenig aus.

Ich muß es mir versagen, ähnliches zum Verhältnis von moralischer und religiöser Persönlichkeit und dem von Staat und Kirche auszuführen, da hier weit auszuholen wäre, möchte aber den Hinweis nicht unterlassen, daß auch bezüglich des letzteren die geschichtliche Entwicklung deutlich auf eine fortschreitende Differenzierung beider Größen, nicht auf ihre Vereinheitlichung tendiert. Die Geschichte ist überhaupt nicht die durch pragmatische Komplikationen getrübte Spiegelung eines idealen Systems, das man aus ihr abstrahieren kann, und ihre Konkretionen sind kein bloßer Anschauungsunterricht; sie sind nicht nur Reliefschrift für Intuitionsblinde.

Als normative Kultursystematik ist demnach die neueste Kulturtheologie entweder eine theokratische Usurpation oder eine kulturgebundene (pantheistische) Neutralisierung des Religiösen, bzw. (mit Tillichs Kategorien zu reden) formal das Erstere, gehaltlich das Letztere; so wohl bei Tillich, anderwärts umgekehrt. Nun ist kaum zu fürchten, daß sich die Kulturwissenschaften irgendwie theologisch unterjochen lassen, wenn sie auch zur Zeit wohl

alle in krisenhafter Unsicherheit stecken. Wohl aber ist sehr zu befürchten, daß durch diesen Versuch einer Kulturtheologie die Aufgabe in dem Sinne, in welchem sie für eine wirkensfrohe und verantwortungsbewußte Theologie wirklich besteht, diskreditiert wird. Berechtigte Kritik an Tillich könnte unberechtigte Vorwände liefern, um sich einer Verpflichtung zu entziehen oder Andere von einer Aufgabe abzuschrecken, deren Dringlichkeit anerkannt zu haben sein dankenswertes Verdienst bleibt. Wenn die Kirchengeschichte, die auch ihre psychologische Periode gehabt hat, soziologisch geworden ist, so wird die systematische Theologie nicht psychologisch bleiben dürfen, sondern sozialethisch und kulturtheologisch werden müssen. Ich glaube nicht, daß der Sozialismus die an sich religiöse Gesellschaft bringt oder auch nur normiert, und halte eine an sich religiöse Gesellschaft, sei sie sozialistisch oder was sonst, für ein Phantom, einen Homunkulus, der weder religiös noch gesellschaftlich lebens- und zeugungsfähig ist. Aber daß die gründliche Auseinandersetzung mit dem Sozialismus aus Vorträgen und Broschüren in die Vorlesungen und Lehrbücher übergeht, daß er nicht mehr mit der Stigmatisation „ungläubig" und „kirchenfeindlich" erledigt wird, das wünsche ich mit Tillich. Denn es ist kein gesunder Zustand, daß etwas, das durch die Geschichte zu einem Hauptproblem der Gegenwart und damit auch für die Kirche geworden ist, von der Theologie im wesentlichen als zu ihrer Verantwortung nicht gehörig ignoriert wird. Im Sinne einer positiven Kulturkritik brauchen wir allerdings Kulturtheologie und müssen aus unserem Turm heraus, in dem wir mehr gefangen als geschützt sind; aber wenn dabei mehr als eine schematisierende oder phantasierende Konstruktion herauskommen soll, so bedeutet das nicht die Ablehnung, sondern die Forderung einer Kirchentheologie, die so zu heißen verdient, d. i. einer kirchebildenden Theologie. Jede wirkliche Religionsgeschichte muß die Kirchengeschichte zum Gerüst haben, und wer eine *wirklich* — nicht „an sich" — religiöse Gesellschaft haben will, der bewahre sie vor einer sozialistischen Einheitskultur und errichte in ihr eine starke und freie Kirche.

Namensverzeichnis

von Pfarrer **W. A. Schmidt**, Crumbach bei Gießen.

Althaus, P. 312.
Anaxagoras 4. 453
Arndt, Joh. 140. 146 ff. 154 ff. 160 ff. 165. 169
Athanasius 420
Augustin 29. 175. 210. 254. 287. 422.

Baier 170
Balduin 66 f. 140. 168
Benrath, G. A. 306
Bergson 9. 19. 39. 42
Biedermann 6. 173. 190
Bismarck 187. 196
Böhme 31. 321
Böhmerle 320
Bornemann 372
Bousset 252 ff. 271. 427
Braun, O. 296
Brochmann 66 f. 140. 160
Bruhn 458 ff.
Bultmann 249. 253
Buscher 64. 139. 142 ff. 158. 168 f.

Calixt 56. 61
Calov 51. 55. 58. 68
Calvin 83. 275. 422
Claß, G. 95
Clemen, C. 380
Chemnitz 169
Chrysostomus 239 ff.
Comte 42. 222

Dannhauer 60
Darwin 337. 368
Dilger 158
Dilthey 9. 19. 21 f. 257. 296. 308. 470
Dorsch 65. 141
Drews 231
Dunkmann 306

Eckehart 287
Egard, P. 140. 154. 168
Einstein 330 ff.

Faber 104. 116. 118. 119. 121. 127 132
Fechner 236
Feuerbach 6. 17
Feurborn 56. 62 f.
Fichte 6. 25. 39. 303. 426
Frischeisen-Köhler 19
Fries 295. 431
Fröhlich 383
Fuchs 303. 382

Goethe 25. 223
Graul, K. 373
Greßmann 216. 218
Günther 308

Halpern 302
Hamann 13. 87
Harnack 218. 385. 468
Hartmann, H. 306
Haym 298
Hegel 6. 37. 39. 75. 78 f. 214. 219. 229. 295. 426. 471. 473
Heiler 174 ff. 205. 208. 216. 275. 285. 290 f. 456 f.
Heim 19. 262. 298. 312. 396 ff. 403. 409
Heinsius 298
Heitmüller 255
Herder 5. 214
Hering 299
Herpel 306

Herrmann 9. 39 f. 192. 208. 256 f. 267. 272. 400. 415
Hollaz 51. 170
Hülsemann 55 f. 59 f. 139. 143. 150. 169
Hunnius 64. 66 f. 140. 159 f.
Husserl 33. 42. 103 ff. 195. 368

Jakobi 5. 304
James 214 f. 368. 429
Jaspers 209
Joel 16

Kähler 212
Kahnis 220
Kaftan, J. 214. 230. 425
Kant 4 ff. 13. 15 f. 25. 29. 34 f. 43. 228 f. 278. 300. 401. 403. 405 f. 426. 438 ff. 461 ff.
Keyserling 465.
Kierkegaard 72 ff.
König 51 f. 59. 139. 152

Leibniz 229
Lenz, M. 298
Lessing, Th. 348 ff. 368
Lipps 132
Loew 300
Luther 70. 99. 148. 157. 164. 169. 179. 187. 203. 207 ff. 245. 252. 255. 263. 417. 420. 422. 447

Meißner 66 ff. 140. 168
Mentzer 61 f.
Meurer 57. 59. 65. 141
Meyer, E. R. 309
Milburn 384
Musäus 170

Newton 332. 335 f.
Nicolai, Ph. 144. 169
Nietzsche 7. 39. 368. 471. 473

Oesterreich 238. 256
Osiander, Lucas 140. 146 ff.
Ostwald 368
Otto, R. 11 f. 250. 271. 279. 290. 293. 296. 382. 393 ff. 431 ff. 464

Paulus 209. 247. 253 ff. 266. 268. 286. 320. 418
Pfeiffer 65 f.
Piper 305
Plato 18. 217. 436
Plotin 282 ff. 287. 450
Prätorius 169

Quenstedt 51. 55. 59. 152

Rehmke 19
Reischle 190
Reuter 301
Richter, J. 373. 377. 381. 383 f.
Rickert 21. 37. 257. 353 f. 367 ff.
Rilke 473
Ritschl, Albrecht 222. 267 ff. 295. 345. 425. 473
Ritschl, Otto 210
Rosenkranz, H. 160
Rothe 323. 473

Sattler 299
Schaeder 298. 307
Scheler 105
Schelling 6. 39. 295. 302. 311. 316. 320. 426. 471. 473
Schleiermacher 4 ff. 12. 26. 29. 182. 248. 295 ff. 323. 395. 420. 426
Schmidlin 372
Schmidt, A. W. 456.
Schmidt, F. W. 192 ff.
Scholz 216. 296. 299
Schomerus 373. 383
Schopenhauer 311. 408 f. 471. 473
Schweitzer 6. 258
Simmel 18. 39. 219. 259. 276
Simon 385
Söderblom 208. 216. 456.
Spengler 331. 335 f. 346. 350 ff. 397
Stange 297 f. 427 f.
Steinmann 173. 452
Stephan 221. 303. 376. 399 ff.

Tillich 468 ff.
Tolstoi 473
Traub, F. 118 f. 127. 129. 131 f. 214
Troeltsch 15. 18. 214 ff. 220. 222. 264. 297. 300. 429 f. 470. 473 f.

Vaihinger 17. 433 f. 438 ff. 449
Varenius 58. 60. 146. 148 f.
Volkelt 133. 135 f.
Völter 298. 308

Warneck 372. 374. 386
Weber 50. 203
Wehrung 299. 302
Weigel 31. 64. 67. 70 f. 140. 148. 168

Weinel 231
Wellhausen 248. 257
Wendland 304
Werfel 473
Wernle 200
Westerburg 296
Wienecke 303
Windisch, E. 383
Wobbermin 103. 128. 133. 196 f. 298
Wrede 251. 257
Wundt 7. 14. 213 ff.
Wurm 380

Ziegenbalg 380

Sachverzeichnis

von Pfarrer **W. A. Schmidt**, Crumbach bei Gießen.

Abendmahl 62. 143. 153. 254
Absolute, das 30. 261. 263. 420. 443. 450. 472 f.
Agnostizismus 232. 234
Andacht 444
Animismus 454
Apriori, rel. 261 f. 280. 429 f.
Askese 287
Autonomie 366
Autorität 207. 366

Bekehrung 377
Bewußtsein, rel. 261. 272
Böse, das 311 f. 328
Buddhismus 359. 363. 380

Christentum 8. 27. 248. 255
Christologie 68. 153. 269
Christus 327
— -mythe 249. 256

Deus absconditus 245. 282
Dogma 474 f.
Dualismus 287

Empirismus 113 f.
Engel 244
Erbsünde 313
Erhörung 185 ff.
Erkennen 5. 34. 110
Erlebnis, rel. 2 ff. 27. 35 ff. 89. 227. 264. 281 f. 292. 328. 425. 463
Eschatologie 320 ff.
Ethik 85. 221 ff. 227 f. 278. 300. 303. 365. 460 ff. 469
Evangelium Jesu 247. 251
Expressionismus 368. 471 f.
Formprinzip, apriori. 279
Forschung 202 ff. 270
Freiheit 329 459 ff.
Frömmigkeit 255 ff. 262
Fürbitte 188 ff.

Gebet 173 ff. 205
Gefühl, rel. 239
Gemeinde 6. 249. 252. 267
Gesangbuch 256
Geschichte 192 ff. 215. 247 ff. 335. 349. 429
Gesetz, moral. 428 ff.
Gewißheit, rel. 89 f. 259. 264 f.
Glaube 151. 194. 211. 250. 254 ff. 268. 318. 329. 425
Gnade 63 f. 153. 423
Gnesiolutheraner 169
Gnosis 23. 29. 322
Gottesanschauung 381
— -beweise 229. 391
— -erkenntnis 239 ff. 425 ff. 459 ff.
— -idee 4. 226 ff. 394. 447

Heilige, das 11 f. 393 ff.
Heilsgeschichte 7. 282
Heilsglaube 329
Hindusysteme 4
Hohes Lied 161 f.
Hostie 260

Japan 380
Idiomenkommunikation 143
Jesus 247 ff. 264. 275. 281. 286. 320 f. 328. 365
Immanenz 224
Indische Religion 365. 380 ff.

Individualismus 217. 471. 473
Intellektualismus 7. 274. 474
Inkarnation Gottes 100
Intuition 110. 426. 471 f. 476
Johannesevangelium 252. 254. 267
Irrationale 8 ff. 76 f. 190. 192. 203. 239. 261 ff. 269. 282. 294. 326. 347. 391 ff.

Karma 318
Kirche 9 f. 15. 54. 75. 207. 209. 211. 220. 256. 263. 268. 272. 286 f. 469 ff.
Kollektivismus 217
Konfuzianismus 378 f.
Konkordienformel 150
Koordinatensystem 330 ff. 343. 346
Kreuz 322. 328
Krieg 312. 315. 317
Kritizismus 17. 211
Kultur 33. 253. 336. 346. 469 ff.
Kultus 470. 475 f.
Kunst 276 f.

Leben 39 ff. 352 ff.
Lebensphilosophie 352 ff. 367 ff.
Letztwirklichkeit 19 f.
Logos 6 f. 10. 13. 16. 262. 379. 382

Messias 249 ff.
Metaphysik 24. 32. 61. 132. 222. 232. 304
Missionswissenschaft 372 ff.
Monotheismus 262
Mystik 23. 31 97. 169. 206 ff. 274 ff. 417 f. 444. 474

Naturalismus 369
Naturrecht 474
Naturwissenschaften 34. 345
Neukantianismus 9. 16. 18. 230, s. Positivismus
Nominalismus 113. 316

Offenbarung 98. 202. 205. 207. 258. 262. 266. 376. 455
Okkultismus 15
Orthodoxie 46 ff. 139 ff. 151 f. 257. 268

Panentheismus 31 f. 233, s. Theopanismus
Pelagianismus 422
Pflichtenlehre 300
Phänomenologie 103 ff. 195 ff. 208. 432 ff.
Philosophie 234. 335
Pietismus 68. 170. 293
Positivismus 433 ff.
Prädestination 265. 326. 460
Präexistenz 317
Pragmatismus 17
Psychologie 117

Rationalismus 6 f. 206. 260 f. 401. 419
Realismus 113
Rechtfertigung 49. 52. 57 f. 151 f.
Relativismus 199 f. 335 ff.
Relativitätslehre 330 ff.
Religion 21 ff. 116. 121 ff. 204 ff. 226. 279. 281. 285. 288. 365. 375. 391 ff. 416. 427. 455 469 ff.
Religionsgeschichte 271. 377. 382 455 ff.
Religionsphilosophie 1 ff. 458 ff. 469
Religionspsychologie 114 ff. 214 ff. 477
Ritschlsche Schule 9 f. 12. 208. 272, s. Ritschl, A.

Scholastik 420
Schriftauslegung 210
Schuld 314 f. 318. 325
Seelenleben 125. 203. 345
Sehnsucht, rel. 14
Sinnlosigkeit 363
Skeptizismus 13
Sozialismus 471 f. 477
Spiritualismus 227
Staat 471. 476
Subjektivismus 76. 281. 291
Sünde 312 ff. 325
Symbolismus 11. 25. 286

Tao 379
Tatsächlichkeit 346 ff. 396 f.
Teufel 328
Theodizee 318 f.
Theologie 11. 13. 214. 220. 233. 245. 247 f. 256. 267. 272 f. 295. 311. 468 ff.
Theopanismus 290. 382
Tod 327

Uebel 312 ff. 319
Unio mystica 46 ff. 139 ff.
Urgemeinde 252 f.
Urfall 311 ff.
Uroffenbarung 455 ff.

Verbindlichkeitsidee 365
Vergottungslehre 101
Vernunft 363 ff. 438 ff., s. Irrationale
Versöhnung 151. 155. 321
Visionen 202
Völkerpsychologie 214 ff.

Wahrheitsfrage 206
Weltanschauung 221. 235 ff.
Weltbild 94. 221
Weltreligion 272
Wesensschau 109 ff.
Wertphilosophie 17. 236
Werturteil 258. 331. 345
Wiedergeburt 54
Wissenschaft 8. 235. 257. 259. 270
Wort 255. 263. 267. 476
Wirklichkeit Gottes 92. 96
Wunder 205. 415

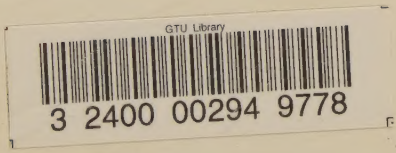
Zeitproblem 330 ff. 338

DATE DUE

GAYLORD

PRINTED IN U.S.A.

n.f.
v.2
1921

Zeitschrift für theologie und kirche.

n.f.
v.2
1921